

Fredrik Modéuksen käsitys kirkosta Ruotsissa vaikuttavien kirkkokäsitysten valossa

[MAHDOLLINEN ALAOTSIKKO]

Jussi Malkamäki
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare Jussi Malkamäki			
Työn nimi – Arbetets titel Fredrik Modéuksen käsitys kirkosta Ruotsissa vaikuttavien kirkkokäsitysten valossa			
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Lokakuu 2019	Sivumäärä – Sidoantal 90	
Tiivistelmä – Referat <p>Tämän tutkimuksen tehtävänä on analysoida Fredrik Modéuksen kirkkokäsitystä vuonna 2015 suhteessa Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin. Tutkimuksen ensisijaisena lähteenä on Modéuksen väitöskirja <i>Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan – Ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan</i> (2015) ja toissijaisina lähteinä Modéuksen aikaisemmat teokset. Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi.</p> <p>Tutkimuksen teologianhistoriallisessa taustaluvussa esitellään ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa vaikuttavia kirkkokäsityksiä. Tällaisia kirkkokäsityksiä ovat kansankirkko armonvälineinstituutona, kollektiivisesti orientoitunut luomisteologinen kansankirkkoajatus, palveluorientoitunut kansankirkkonäky, kansankirkko armonvälineitä jakavana yhteisönä, feministisesti määrittynyt kansankirkkonäky sekä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys. Tutkimuksen pääluvuissa Modéuksen kirkkokäsitystä analysoidaan suhteessa näihin kirkkokäsityksiin.</p> <p>Modéuksen kirkkokäsityksen taustalta keskeisenä käsitteenä hahmottuu varhaiskristittyjen käyttämä ekklesian käsite. Käsite pitää sisällään kolme ulottuvuutta: kokoontumisen ilmiön, paikallisen yhteisön sekä paikallisen ylittävän yhteisön ulottuvuudet. Nämä ulottuvuudet hahmottuvat Modéuksen kirkkokäsitystä jäsentävinä tekijöinä. Varhaiskristittyjen ekklesia-tradition mukaisesti Modéuksen kirkkokäsityksessä armonvälineiden ympärille kokoontuvalla paikallisella jumalanpalvelusyhteisöllä on keskeinen rooli. Tällaiseen yhteisöön ja siinä läsnä olevaan Kristukseen ankkuroituu Modéuksen ajatuksissa kirkko niin paikallisena kuin paikallisen ylittävänä yhteisönä. Paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ankkuroitua kirkko hahmottuu lopuksi Modéuksen ajatuksissa vielä osallisena Jumalan missiossa, jossa Jumala vie koko ihmiskuntaa kohti valtakuntaansa.</p> <p>Suhteessa erilaisiin Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin Modéuksen kirkkokäsitys viittaa tutkielman perusteella selkeästi kohti yhteisöllisiä kirkkokäsityksiä. Yhteisöllisistä kirkkokäsityksistä Modéuksen kirkkokäsityksellä on selkeitä yhtymäkohtia sekä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen että kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavaan käsityksen kanssa. Myös feministisesti määrittynyt kansankirkkonäyn suuntaan löytyy viitteitä. Sen sijaan suhteessa sekä kansankirkon armonvälineinstituutona hahmottavien kirkkokäsitykseen että palveluorientoituneeseen kansankirkkonäkyyn Modéuksen ajatukset ovat aika kaukana.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Kirkko, ekklesiologia, jumalanpalvelus, yhteisöt, yhteisöllisyys, Jumala, osallisuus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

1 Sisällys

2	Johdanto.....	1
3	Teologianhistoriallinen taustaluku.....	8
3.1	Kansankirkko armonvälineinstituutona	8
3.2	Kollektiivisesti orientoitunut luomisteologinen kansankirkkoajatus	10
3.3	Palveluorientoitunut kansankirkkonäky.....	12
3.4	Kansankirkko armonvälineitä jakavana yhteisönä.....	15
3.5	Feministisesti määrittynyt kansankirkkonäky.....	17
3.6	Kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys ...	18
4	Kirkko ekklesiana	25
4.1	Kirkko kokoontumisena.....	25
4.1.1	Vastavuoroinen suhde.....	25
4.1.2	Yhteinen jumalanpalvelus	29
4.2	Kirkko paikallisena yhteisönä.....	37
4.2.1	Koinonia	37
4.2.2	Pysyvä yhteisö	39
4.2.3	Avoin ystävyys	42
4.2.4	Syntisten pyhien yhteisö	45
4.2.5	Tasaveroinen osallisuus	48
4.3	Kirkko paikallisen ylittävänä yhteisönä.....	56
4.3.1	Paikallisiin jumalanpalvelusyhteisöihin ankkuroituva kokonaiskirkko	56
4.3.2	Ykseyden lahja ja tehtävä	60
5	Kirkko osallisena Jumalan missiossa.....	72
5.1	Kirkon lähetystehtävä	72
5.2	Palvelu osana kirkon lähetystehtävää	76
6	Johtopäätökset.....	80
	Lähteet ja kirjallisuus.....	87
	Lähteet	87
	Kirjallisuus.....	87

2 Johdanto

Mediassa on aina välillä läsnä erilaisia näkemyksiä siitä, miten kirkkoamme tulisi viedä eteenpäin. Keväällä 2019 esimerkiksi Mikkelin emerituspiispa Voitto Huotari kritisoi Kotimaan haastattelussa kirkkomme uutta mantraa, jonka mukaan messu on kirkon keskus. Kritiikin taustalla oli samoihin aikoihin Helsingissä pidetyt jumalanpalveluspäivät ja juhlilla toisteltu ajatus messun asettamisesta kirkkomme elämän keskukseen. Huotari toteaa haastattelussa, että kaikki tietävät, ettei jumalanpalvelus käytännössä ole seurakunnan keskus, ja että ihmiset arvostavat seurakuntaa aivan muiden asioiden takia, kuten esimerkiksi diakonian ja kasvatustyön takia. Huotari kysyykin, mihin kasvatusta ja palvelusta katosivat kirkkonäemyksen ytimistä, ja että mistä se messu putkahti keskiöön.¹

Viime vuosina seurakunnissamme intoa herättäneen, ja Huotarin haastattelussa kritisoiman, jumalanpalvelusyhteisöihin panostamisen yhtenä keskeisenä taustavaikuttajana voi nähdä ruotsalaisen Fredrik Modéuksen ja hänen ajatuksensa. Haapajärven kirkkoherra Kari Tirola kuvailee jumalanpalvelusyhteisöinnostuksen keskiössä olevien ”Jaetut eväät” -jumalanpalveluspäivien taustaa keväällä 2019 juhlien ohjelman alkulehdillä. Taustalla olivat hänen mukaansa muun muassa vuoden 2014 jumalanpalveluspäivät Seinäjoella, jonne juuri Modéus oli kutsuttu pääpuhujaksi. Yksi Modéuksen kirjoista oli käännetty juhlille suomeksi, ja kirjaa vietiinkin juhlilta innostuksen vallassa seurakuntiin ympäri Suomea. Samalla Modéuksen seurakunnassa Lundin Helgeandissa yhteisöllisyyttä jumalanpalveluksiin tuoneiden jumalanpalvelusryhmien idea lähti leviämään ympäri Suomea. Ryhmistä oli saatu jo muun muassa Haapajärvellä positiivisia kokemuksia, ja näiden hyvien hedelmien levittämiseksi perustettiin 2015 juuri tämä Jaetut eväät -tapahtuma. Käynnissä olevan liikehdinnän keskiössä on Tirolan mukaan ajatus juuri yhteisen messun ja sen ympärilleen synnyttämän yhteisön keskeisestä roolista kirkon elämän kannalta.²

Erilaisten kirkon prioriteeteista esitettyjen näkemysten taustalta paljastuu usein erilainen käsitys kirkosta ja sen olemuksesta. Esimerkiksi Huotarin ja Modéuksen kirkkokäsitykset poikkeavat varmasti toisistaan. Erilaisten kirkkokäsitysten syvällisempi hahmottaminen auttaisi varmasti meitä jokaista paremmin

¹ Seppälä 2019.

² Tirola 2019. Jaetut eväät -jumalanpalveluspäivien käsiohjelma.

arvioimaan, mihin suuntaan kirkkoamme kannattaisi viedä. Tutkielmassa sukellankin pohjoismaisissa kirkkoissa vaikuttavien kirkkokäsitysten maailmaan. Sukellankin tähän maailmaan ajankohtaisen Fredrik Modéuksen kirkkokäsityksen tutkimisen kautta. Uskon, että hänen kirkkokäsityksensä analysoiminen suhteessa omassa kontekstissaan vaikuttaviin kirkkokäsityksiin auttaa myös meitä Suomessa olevia, jotka usein tulemme niin hyvässä kuin pahassa Ruotsin jalanjäljissä, ymmärtämään ja arvioimaan paremmin maassamme vaikuttavia erilaisia näkemyksiä kirkosta ja kirkon suunnasta.

Fredrik Modéusta on toistaiseksi tutkittu aika vähän, mikä ei ole yllättävää, sillä hän on kirjoittanut kirjansa vasta viimeisen viidentoista vuoden aikana (2005, 2010, 2011 ja 2015). Björn Vikström esittelee kirjassaan *Folkkyrka i en postmodern tid* (2008) Modéuksen kirkkokäsitystä tämän ensimmäisen kirjan pohjalta.³ Myöhemmin Merelle Johansson on myös sivunnut hänen kirkkokäsitystään käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielmassaan (2014), joka käsittelee Modéuksen ajatuksia suhteessa jumalanpalvelukseen tämän ensimmäisten kolmen kirjan pohjalta.⁴ Lyhyesti Modéukseen tämän viimeisen kirjan pohjalta viittaa myös Timo Pöyhönen vasta ilmestyneessä kirjassaan *Yhteisöjen kirkko* (2019), jossa hän esittelee Modéuksen tapaa jakaa jumalanpalvelusyhteisöt neljään eri kategoriaan sen mukaan, kuinka tiivistä yhteisöllisyyttä niissä tavoitellaan.⁵

Vikström esittelee kirjassaan ensin ruotsalaisen kirkkokeskustelun historiaa aina varhaisista kansankirkon ideologeista, kuten Einar Billing tai J. A. Eklund, tähän päivään asti. Tämän päivän keskustelussa hän erottaa kaksi keskeistä virtausta, jotka poikkeavat toisistaan ja näyttävät vetävän kirkkoa eri suuntiin. Ensimmäisessä niistä kirkko hahmotetaan osana hyvinvointiyhteiskuntaa, yhtenä sen instituutioista, ja kirkon tehtävänä on palvella Jumalan luomia ihmisiä tuottamalla pääasiassa palkattujen työntekijöiden voimin kansalaisille heidän toivomiaan uskonnollisia palveluita. Toisessa kirkko nähdään taas selkeästi ennemminkin yhteisönä, jossa kirkkoon kuuluvat opetuslapset ovat itse kirkon ruumiillistuma, ja säännöllistä yhteen tulemistä jumalanpalvelukseen pidetään keskeisenä kirkon identiteetin kannalta. Vikström sijoittaa Modéuksen jälkimmäiseen kategoriaan.

³ Vikström 2008, 166–171.

⁴ Johansson 2014.

⁵ Pöyhönen 2019, 20–23. Pöyhönen pitää Modéuksen esittelemää mallia loistavana siinä mielessä, että se osoittaa, että aina kun tulemme yhteen sanan ja sakramentin vaikutuspiiriin, tulemme osaksi yhteisöä, seurakuntaa. Näin kirkkomme messuja ei voi laittaa arvojärjestykseen siten, että jokin messu olisi parempi tai hengellisempi kuin toiset. Jako neljään kategoriaan koskee vain sitä, kuinka vahvaa yhteisöllisyyttä niissä tavoitellaan. Pöyhönen 2019, 22. Modéuksen nelijakoista tarkemmin tämän tutkielman luvussa 4.2.2.

Hän esittelee Modéuksen kirkkokäsitystä, jossa jumalanpalvelusta viettävät yhteisöt ovat keskiössä.⁶

Ylipäättään kirjassaan Vikström tuntuu näkevän tämän päivän keskustelun vaihtoehdot ikään kuin vanhan kiistan uutena versiona. Tässä vanhassa kiistassa pietistinen kirkon sisäpiiriä tai uskovien seurakuntaa korostanut kirkkokäsitys ja kansankirkollinen kaikkia kirkkoon kuuluvia korostanut kirkkokäsitys olivat varsinakin 1800-luvulla toisiaan vastaan. Nykypäivän keskustelun suhteen Vikströmillä on sitten taipumus yhdistää kirkon yhteisönä näkevät tähän vanhaan pietistiseen kirkkokäsitykseen ja kirkosta kaukana oleville uskonnollisia palveluita tuottavan kirkon kannattajat taas ennemmin kansankirkolliseen kirkkokäsitykseen.⁷ Nähdessään nykypäivän keskustelun tällaisen vanhan vastakkainasettelun valossa Vikström näkee ongelmallisena myös jotkin Modéuksen painotukset, jotka muistuttavat pietististä kirkkokäsitystä. Esimerkiksi Modéuksen puheen seurakunnan yhteisöstä vastakulttuurina suhteessa yhteiskunnassa vallitseviin haitallisiin arvoihin Vikström näkee ongelmallisena mahdollisesti juuri siksi, että se muistuttaa pietistisen kirkkokäsityksen vastakkainasettelua kirkon sisäpiiriin ja kauempana siitä olevien välillä. Samoin hän kyselee, mikä on vaikkapa toimituksiin osallistuvien suhde kirkkoon ja seurakuntayhteisöön Modéuksen ajattelussa. Vikströmin mielestä tämä jää Modéuksella epäselväksi, ja vihjaapa hän jopa, että Modéukselle kirkollisiin toimituksiin kokoontuneet eivät muodosta pätevässä mielessä seurakuntaa.⁸

Myös Merelle Johansson esittelee tutkielmassaan Modéuksen jumalanpalvelusyhteisökeskeistä kirkkokäsitystä ja sijoittaa sen Vikströmin tapaan nimenomaan yhteisöllisen kirkkokäsityksen kategoriaan.⁹ Muutenkin näyttää siltä, että Vikströmin esittelemät ajatukset ja kysymykset ovat vaikuttaneet Johanssonin analyysiin ainakin jossain määrin. Johansson esittelee aluksi aika neutraalisti Modéuksen kirkkokäsitystä, mutta mitä pidemmälle tutkielma etenee, sitä vahvemmin siitä alkaa välittyä hyvin kriittinen suhtautuminen Modéuksen kirkkokäsitykseen. Nimenomaan se tulkinta, jonka Johansson tekee ehkä hieman Vikströ-

⁶ Vikström 2008, 48–180. Vikströmin esittelemät kaksi kirkkokäsitystä vastaavat tutkielmassa myöhemmin paremmin esiteltäjä palveluorientoitunutta kansankirkkonäkyä sekä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllistä kirkkokäsitystä. Tutkielmassani käytän kyseisistä kirkkokäsityksistä Ekstrandin antamia nimiä, ja jatkossa viitataan selkeyden nimissä kyseisiin kirkkokäsityksiin näillä nimillä. Näistä kirkkokäsityksistä sekä Modéuksen kirkkokäsityksestä Vikströmin esittelemänä tarkemmin luvussa 3.

⁷ Vikström 2008, 183.

⁸ Vikström 2008, 168, 170–171.

⁹ Johansson 2014, 48.

min nostamien kriittisten kysymysten suunnassa, että Modéus asettaisi jotenkin jumalanpalvelusta viettävän seurakunnan ja passiivisemmat kirkon jäsenet toisiaan vastaan, nousee esille. Johansson näyttää jopa tulkitsevan, että Modéukselle seurakunta ja kirkko ovat pelkästään jumalanpalvelusta viettävät ihmiset. Tätä hän pitää kansankirkon hengen vastaisena ja vapaakirkollista kirkkokäsitystä muistuttavana.¹⁰ Onko Modéuksen kirkkokäsitys todella näin mustavalkoinen ja kansankirkon aktiivit ja passiivit toisiaan vastaan asettava, kuin Johansson tutkielmasaan tulkitsee?

Modéuksen myöhemmän tuotannon perusteella näyttäisi siltä, että Modéus on reagoinut häntä kohtaan esitettyyn kritiikkiin. Vuodesta 2009 lähtien Modéus alkaa käsitellä myös edellä mainittua kysymystä aktiivien ja passiivien suhteesta kirkossa. 2009 hän toteaa, ettei halua asettaa jumalanpalvelusyhteisöä ja laajaa kirkkoon kuuluvien passiivista ryhmää toisiaan vastaan. Hänestä Ruotsin kirkolta puuttuu kirkkokäsitys, jossa nämä molemmat ryhmittymät mahtuisivat samanaikaisesti mukaan.¹¹ Myöhemmin 2015 hän alkaa rakentaa tällaista käsitystä. Vuoden 2015 väitöskirjassaan Modéus näyttää myös ottavan etäisyyttä sellaisesta sulkeutuneesta yhteisöllisyydestä ja sen mukaisesta kirkkokäsityksestä, johon Vikström näki yhteisöllisen kirkkokäsityksen helposti johtavan.¹² Näin hänen asemoitumisensa suhteessa Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin näyttää myös olleen jonkinlaisessa liikkeessä Vikströmin teoksen jälkeen.

Koska jonkinlaista liikehdintää Modéuksen kirkkokäsityksen suhteen näyttää tapahtuneen hänen varhaisen tuotantonsa jälkeen, tämä tutkielma fokusoi Modéuksen tuotannon loppupäähän. Päälähteenä on vuoden 2015 Modéuksen väitöskirja, jossa hän avaa kirkkokäsitystään aikaisempaa systemaattisemmin. Väitöskirjaprosessi ja sen aikana ammennetut vaikutteet eri suunnista näyttävät myös syventäneen Modéuksen käsitystä kirkon olemuksesta. Muut Modéuksen teokset (-05, -09, -14) toimivat analyysissä tukevassa roolissa. Seuraavassa esitellen lyhyesti Modéuksen teokset.

Mod att vara kyrka – om församlingsbygge och kyrkans identitet (2005) on Modéuksen esikoisteos, ja se on ollut varsinainen menestyskirja Ruotsissa. Siinä Modéus esittelee aluksi ruotsalaisen kirkko-opin kehitystä viimeisen reilun sadan vuoden aikana. Tämän jälkeen hän siirtyy käsittelemään niitä kantavia teesejä ja käytännön sovelluksia, jotka hänen luotsaamassaan seurakunnassa Lundin Hel-

¹⁰ Johansson 2014, 42, 51, 61, 63–64, 71.

¹¹ M09.

¹² M15.

geandissa ovat muovanneet jumalanpalveluksen ympärille elävän yhteisön. Keskeisenä raamatullisena kuvana heillä Helgeandissa on ollut työskentelyä ohjaamassa kuva kirkosta Jumalan kansana.¹³ Tämän lisäksi keskeistä Helgeandissa on ollut seurakunnan kehittäminen ensisijaisesti jumalanpalvelusyhteisöstä käsin sekä seurakuntalaisten osallisuuden vahvistaminen tätä yhteisöä kehitettäessä.¹⁴

Modéuksen toinen teos *Längta efter liv: församlingsväxt i Svenska kyrkan* (2009) käsittelee seurakuntakasvun teemaa Ruotsin kirkossa. Kirjaa varten Modéus oli tutkinut haastatteluin, kyselyin ja vierailuin 35:tä aiemman kyselyn perusteella vetovoimaisena pidettyä seurakuntaa Ruotsin kirkossa. Tutkimustulostensa pohjalta Modéus hahmottelee kasvavien seurakuntien yhteisiä piirteitä. Tällaisia piirteitä ovat muun muassa jumalanpalveluksen keskeisyys, yhteisöllisyys, missionaarisuus, inhimillinen johtajuus sekä Kristuksen yhteinen seuraaminen viettämällä säännöllisesti yhdessä jumalanpalvelusta.¹⁵

Osallisuuteen kutsutut – jumalanpalvelusyhteisö muutoksessa (2014) on Modéuksen ainoa kirja, joka on käännetty suomeksi. Ruotsinkielistä alkuteos *Utrustad och delaktig. För en kyrka i förändring* (2011) käännettiin suomeksi Seinäjoen jumalanpalveluspäiville 2014, ja kirja on ollut tämän jälkeen varsin suosittu varsinkin jumalanpalveluksesta käsin seurakunnan yhteisöllisyyden vahvistamiseen pyrkivien seurakuntien keskuudessa. Modéus jatkaa aiempien kirjojensa teemojen ympärillä. Tässä kirjassa hän pohdiskelee erityisesti kysymyksiä, joista seurakunnissa on hyvä keskustella silloin, kun halutaan ryhtyä, tai on jo ryhdytty, edistämään ihmisten osallistumista seurakunnan toimintaan. Kirja on siis hyvin käytännönläheinen ja tukee seurakunnan muutosprosessia kohti elävää seurakuntaelämää.¹⁶

Modéuksen uusin kirja on hänen keväällä 2015 julkaistu väitöskirjansa *Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan – ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan*. Siinä hän analysoi jumalanpalvelusyhteisöä ilmiönä Ruotsin kontekstissa. Hän kyselee, mitä jumalanpalvelusyhteisö oikeastaan on, ja mikä on sen tila tämän päivän kirkossa. Samoin hän selvittää, millainen

¹³ Modéus viittaa teoksessaan Vatikaanin toiseen konsiiliin keskeisenä lähtölaukauksena sille, että kirkosta alettiin puhua jälleen Jumalan kansana. Samoin hän mainitsee, että kuva on ollut siitä lähtien keskeisessä roolissa myös ekumeenisessa keskustelussa Luterilaisen Maailmanliiton (LML) ja Kirkkojen Maailmanneuvoston (KM) piirissä. Hän mainitsee, että mm. KM:n BEM-asiakirjassa vuodelta 1982 kuva Jumalan kansasta on keskeisessä roolissa. M05, 43–44. Nämä asiakirjat, ja niiden jälkeen käydyn ekumeenisen keskustelun, voi siten nähdä keskeisenä taustavaikuttajana Modéuksen esikoisteoksen kohdalla.

¹⁴ M05.

¹⁵ M09.

¹⁶ M14.

rooli jumalanpalvelusyhteisöllä on ollut ruotsalaisen kirkkokeskustelun piirissä viimeisen vuosisadan aikana, ja millainen se on tänä päivänä. Näihin kysymyksiin liittyen hän päätyy siihen, että jumalanpalvelusyhteisöt ovat olleet, ja ovat yhä, Ruotsissa varsin näkymättömiä niin teorian kuin käytännön tasolla. Ammentaen niin ruotsalaisesta keskustelusta kuin kansainvälisestä ekumeenisesta keskustelusta¹⁷ hän hahmottelee kirkko-oppia, jossa jumalanpalvelusyhteisöllä voisi sen sijaan olla keskeinen ja näkyvä rooli. Tämän pohjalta hän vetää myös joitain johtopäätöksiä siitä, mitä tällainen jumalanpalvelusyhteisön keskeisyys kirkkokäsityksessä voisi tarkoittaa käytännön tasolla ruotsalaiselle seurakuntatodellisuudelle.¹⁸

Tutkimuskysymyksenä tässä tutkimuksessa on, että *minkälainen on Fredrik Modéuksen kirkkokäsitys vuonna 2015 suhteessa Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin*. Aiempaa varsinaista tutkimusta suhteessa Modéuksen kirkkokäsitykseen, joka ottaisi huomioon vuoden 2015 väitöskirjan, ei vielä ole. Tutkimukseni metodina on systemaattinen analyysi, mikä tarkoittaa sitä, että Modéuksen ajatusten referoinnin ohella esittelen ja analysoin hänen kirkkokäsityksensä keskeisiä käsitteitä, väitteitä, väitteiden perusteluja sekä Modéuksen ajattelun taustalla olevia teologisia edellytyksiä. Näin Modéuksen kirkkokäsitys jäsentyy systemaattisesti, ja tätä kokonaisuutta peilaan sitten taustaluvussa esiteltyihin Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin.

Tutkielmani teologianhistoriallisessa taustaluvussa esittelen erilaisia ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa tänä päivänä vaikuttavia kirkkokäsityksiä. Niiden esittelyn yhteydessä hahmottuu hieman se aatehistoriallinen tausta ja konteksti, jonka jatkumolle Modéuksen kirkkoa koskeva ajattelu sijoittuu. Varsinaisissa tutkielmani pääluvuissa esittelen ja analysoin sitten Modéuksen kirkkokäsitystä suhteessa näihin taustaluvussa esittelemiini erilaisiin kirkkokäsityksiin. Ensimmäisessä pääluvussa käsittelen Modéuksen kirkkokäsitystä sen perustana olevan ekklesi-

¹⁷ Väitöskirjassa hahmotetun kirkko-opin taustalla voi nähdä monia ekumeenisen keskustelun keskeisiä nimiä, joista lisää varsinaisten päälukujen yhteydessä. Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä erityisesti mainita Kirkkojen Maailmanneuvoston (World Council of Churches) kirkkoa koskeva asiakirja *The Nature and Mission of the Church* (2005), jonka voi nähdä vahvasti Modéuksen väitöskirjassa hahmotetun kirkko-opin ja sen muotoilujen taustalla. Asiakirjassa (World Council of Churches 2005, 7–9) hahmotetut muun muassa raamatulliset kuvat kirkosta Jumalan kansana, Kristuksen ruumiina ja Pyhän Hengen temppelinä sekä kirkon olemus koinoniana. Kaikki nämä kirkosta käytetyt kuvat sisältyvät myös Modéuksen väitöskirjan kirkkokäsitykseen. Samoin esille tulee (World Council of Churches 2005, 9–11, 29) kirkon rooli Jumalan missiossa osallisena sekä kirkon olemassaolo ei itseään vaan maailmaa varten, jotka molemmat hahmotuvat myös Modéuksen kirkkokäsityksen keskeisinä elementteinä. Kolmanneksi asiakirjassa (World Council of Churches 2005, 8, 10) mainitaan myös kirkon identiteettiin ja tehtävään liittyvät käsitteet leitourgia, kerygma, diakonia, koinonia, missio ja martyria, joista Modéus sitten väitöskirjassaan puhuu ekklesiologisina perusominaisuuksina.

¹⁸ M15.

an käsitteen valossa. Pääluvun alaluvut on nekin rakennettu Modéuksen kirkkokäsityksen taustalla näkyvien ekklesian kolmen ulottuvuuden mukaisesti. Jos ensimmäinen pääluku keskittyy Modéuksen näkyyn kirkon yhteisöstä, toinen pääluku tarkastelee sitä, miten Modéus hahmottaa kirkon yhteisön roolin laajemmissa raameissa osallisena Jumalan missiossa, osana Jumalan pelastavaa toimintaa ihmiskuntaa kohtaan. Tutkielman lopuksi vedän lankoja yhteen kertaamalla lyhyesti tutkimustehtäväni, työni kulun ja esittelemällä analyysiin perustuvat tutkimukseni keskeiset tulokset.

3 Teologianhistoriallinen taustaluku

3.1 *Kansankirkko armonvälineinstituutiona*

Tässä luvussa esittelen erilaisia ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa vaikuttavia kirkkokäsityksiä.¹⁹ Esittelen niitä pääasiassa Thomas Ekstrandin *Folkkyrkans gränser* (2002) ja Björn Vikströmin *Folkkyrka i en postmodern tid* (2008) teosten pohjalta. Esittelemiäni kirkkokäsityksiä ovat *kansankirkko armonvälineinstituutiona, kollektiivisesti orientoitunut luomisteologinen kansankirkkoajatus, palveluorientoitunut kansankirkkonäky, kansankirkko armonvälineitä jakavana yhteisönä, feministisesti määrittynyt kansankirkkonäky sekä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys*. Ekstrand muotoili ensimmäisenä nämä kirkkokäsitykset ruotsalaisen kirkkokeskustelun analyysinsä pohjalta. Vikström liittyi sitten monessa suhteessa Ekstrandin ajatuksiin täydentäen niitä kuitenkin myös oman analyysinsä pohjalta. Kirkkokäsitysten käsittelyn yhteydessä saamme myös hieman yleiskatsausta ruotsalaisen kirkkokeskustelun viimeisen vuosisadan historiasta.

Ensimmäinen kirkkokäsitys *kansankirkko armonvälineinstituutiona* perustuu Ekstrandin mukaan paljolti kansankirkon yhden varhaisen oppi-isän Einar Billingin ajattelulle. Yhdessä J. A. Eklundin kanssa Billing vaikutti 1900-luvun alussa ja loi kansankirkon ajatukselle teologista perustaa. Billingin kirkkokäsityksessä keskeistä oli Ekstrandin mukaan ajatus Jumalan aktiivisuudesta. Jumala etsii ihmistä armollaan, ei ihminen Jumalaa. Näin Jumala on kirkon varsinainen subjekti. Jumala tarjoaa armossaan ihmiselle syntien anteeksiantoa ja on luonut kirkon tämän evankeliumin ilmaukseksi. Kirkon tehtävänä on välittää organisaation-

¹⁹ Suomen kontekstissa vaikuttavia erilaisia kirkkokäsityksiä on lyhyesti esitelty Seppo Häkkinen kirjassaan *Ihanne ja todellisuus* (2010). Hän esittelee kolmea kirkkokäsitystä: kansankirkollista, pietististä sekä liturgista kirkkokäsitystä. Näistä ensimmäinen muistuttaa tässä luvussa esitellyistä Ekstrandin jaottelun mukaisista ruotsalaisista kirkkokäsityksistä kansankirkon armonvälineinstituutiona hahmottavien sekä palveluorientoituneiden kirkkokäsitystä. Pietistinen kirkkokäsitys taas muistuttaa niitä uhkakuvia, joita Vikström näki kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen yhteydessä. Kolmas kirkkokäsitys, liturginen kirkkokäsitys, taas muistuttaa tässä esitellyistä kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsitystä. Häkkinen mainitsee yhteisen jumalanpalveluksen keskeisenä liturgisen kirkkokäsityksen elementtinä ja mainitsee muun muassa Bo Giertzin sekä Suomen kontekstissa Yrjö Sariolan tämän kirkkokäsityksen käsittelyn yhteydessä. Kyseinen käsitys on voimistunut Häkkisen mukaan Suomessa 1960-luvulta lähtien ekumeenisten vaikutteiden ja katolisesta kirkosta liikkeelle lähteneen, mutta ekumeeniseksi muuttuneen, liturgisen liikkeen myötä ja erityisesti 1980-luvulta lähtien jumalanpalvelusuudistuksen myötä. Liturginen kirkkokäsitys on Häkkisen mukaan voimistunut pääosin kansankirkollisten raamien sisäpuolella, mutta hän viittaa myös sitä kohtaan esitettyihin kriittisiin näkökulmiin ja kysymyksiin siitä, onko liturginen seurakuntanäkemys nousemassa jopa kansankirkollisuuden haastajaksi. Tällaisia kysymyksiä on Häkkisen mukaan esittänyt muun muassa tämän tutkielman johdannossa mainittu Voitto Huotari. Häkkinen 2010, 58–70.

sa kautta ihmisille tätä Jumalan edeltä käyvää armoa. Tätä kirkko tekee jakamalla ihmisille sanaa ja sakramentteja.²⁰

Näin fokus Billingin ajattelun pohjalta muotoutuneessa kirkkokäsityksessä on armonvälineiden jakamisessa ja näitä armonvälineitä jakavissa papeissa. Kansa on armonvälineiden vastaanottaja ja kirkollisen instituution toimien kohde. Ajatus kirkon konkreettisesta yhteisöstä ei tässä kirkkokäsityksessä ole keskeisellä sijalla, ja sen sijaan teologisesti relevantti yhteisö on näkymätön tosiuskovien yhteisö.²¹ Ekstrand viittaa tähän liittyen Wredeen, jonka tutkimuksen mukaan tässä kohtaa Billingin ajattelun taustalla on Billingin Luther-tulkinta. Wreden mukaan Billing jatkoi Lutherin jalanjäljissä ajatellen, että kirkko pyhien yhteisönä on näkymätön, ja että näkyvä kirkko koostuu armolaitoksesta, jonka historiallinen kirkkoinstituutio muodostaa. Tosiuskovien pyhien yhteisöä ei Billingin mukaan voi silmällä erottaa. Kansa ei Billingin ajattelussa ole kirkon subjekti vaan kirkon varsinainen subjekti on Jumala. Jumalan Sana määrittää kirkkoa ja pyrkii yhteisöön yksittäisten ihmisten kanssa. Samalla ihmisten välinen yhteisö jää toisarvoiseksi.²²

Vikström viittaa Perseniukseen, jonka mukaan konkreettisen yhteisön varjoon jäämisen taustalla oli tässä myös kansankirkollisten ja vapaakirkollisten välinen vastakkainasettelu. Vapaakirkollisten painottama uskovien seurakunnan ajatus ajautui vastakkain kansankirkollisten sakramentaalisen armonvälineisiin, ja ennen kaikkea Sanaan, perustuvan kirkkokäsityksen kanssa. Perseniuksen mukaan tämän polarisoituneen tilanteen takia varhaiset kansankirkon edustajat eivät pystyneet tekemään oikeutta ajatukselle kirkosta myös konkreettisena pyhien yhteisönä.²³

Kansankirkon armonvälineinstituutioon hahmottavilla fokus on poissa kansasta Ekstrandin mukaan myös siinä mielessä, että heidän mukaan se, että suurin osa kansaa kuuluisi kirkkoon, ei ole välttämätöntä, jotta kirkkoa voitaisiin kutsua kansankirkoksi. Heidän ajatuksissaan sana kansankirkko viittaa ennemmin siihen, että kirkko on kansaa varten ja tarjoaa sille armoa, kuin siihen sosiologiseen ajatukseen, että suuri osa kansasta kuuluisi tai tunnustautuisi kirkkoon. Heille kansankirkko on kirkko-organisaatio, joka painottaa ennemmin tarjottua kuin vas-

²⁰ Ekstrand 2002, 77–79.

²¹ Ekstrand 2002, 98–99.

²² Ekstrand, 2002, 78–79.

²³ Vikström 2008, 60. Ks. lisää vapaakirkollisuuden noususta Ruotsissa ja sen aiheuttamista jännitteistä suhteessa viralliseen kirkkoon mm. Thidevallin teoksesta *Kampen om folkkyrkan* (2000, 24–28) tai Eleniukselta teoksesta *Avoimen kirkon puolesta* (1991, 22–34).

taanotettua armoa, ja joka kurottautuu evankeliumin kanssa kaikkia maan ihmisiä kohti.²⁴

Tämän kirkkokäsityksen leimallisena piirteenä on Ekstrandin mukaan ajatus siitä, että kansankirkko armonvälineinstituutiona edeltää kaikkia yhteisönmuodostuksia. Kirkko on ennen kaikkea instituutio, joka jakaa yksittäisille ihmisille jumallista armoa. Einar Billing oli selkein tämän näkemyksen edustaja, mutta Ekstrandin mukaan myös selkeästi myöhemmin vaikuttaneet Arvid Runestam, Gustaf Wingren, Arne Palmqvist ja Bengt Wadensjö ovat kirkkokäsityksessään Billingin linjalla ja kuuluvat kansankirkon armonvälineinstituutiona hahmottavien piiriin.²⁵

3.2 Kollektiivisesti orientoitunut luomisteologinen kansankirkkoajatus

Toista hahmottelemaansa kirkkokäsitystä Ekstrand kuvailee *kollektiivisesti orientoituneeksi luomisteologiseksi kansankirkkoajatuksesi*. Tämän näkemyksen varhaisena edustajan Ekstrand pitää J. A. Eklundia, joka oli yksi kansankirkon varhaisista teologisista isistä Ruotsissa. Eklundilla kansa ja kirkko ovat Ekstrandin mukaan siinä määrin tiiviisti yhteen sidotut, että Eklundin on lähes mahdoton ajatella niitä toisistaan erillään. Kansa on hänelle kollektiivinen kokonaisuus, jonka Jumala on luonut, ja jolle Jumala on antanut erityisiä ominaisuuksia ja tehtäviä. Kansa on Eklundille lähes uskonnollinen käsite. Jos kansa kuvaa Eklundille Jumalan luomaa yhteisöä, kirkko tarkoittaa hänen mukaansa tälle yhteisölle annettua pelastusta Kristuksessa. Näin Eklund puhuu todella *kansan* kirkosta.²⁶

Kansa ja kirkko ovat Ekstrandin mukaan vahvasti toisiinsa sidotut myös myöhemmillä tämän kirkkokäsityksen edustajilla. Heitä ovat muun muassa toisen maailmansodan jälkeen Ruotsissa vaikuttaneet Karl-Manfred Olsson sekä Gunnar Hultgren. Myös heille kansa ja kirkko ovat siinä määrin toisiinsa sidotut, että suurimman osan kansasta tulee tunnustautua kirkkoon, jotta voidaan puhua kansankirkosta. Olssonin ajattelun teologisena pohjana oli ajatus kansan luomisperusteisestä uskonelämästä. Tämän ajatuksen myötä kansasta saattaa Olssonin ajattelussa

²⁴ Ekstrand 2002, 100.

²⁵ Ekstrand 2002, 99.

²⁶ Ekstrand 2002, 100.

tulla kokonaisuus, jolla on kirkko-opillista merkitystä.²⁷ Näin huomaamme, että tämän luomisperusteisen uskonelämän ajatuksen myötä tulee ymmärrettäväksi, miten tämän kirkkokäsityksen edustajat saattavat puhua kirkon ohjaamisesta kirkosta vieraantuneen kansan uskonkäsitysten mukaisesti. Ilmeisesti heidän mukaansa Jumala ohjaa kirkkoaan myös ja ehkä jopa ennen kaikkea luomispohjaisen uskonelämän kautta.

Ekstrand jatkaa, miten kansan ja kirkon toisiinsa kietoutumisen ja kansan luomisperusteisen uskonelämän ajatuksen myötä kansan tulee Olssonin ajattelussa kantaa vastuuta kirkostaan. Tämän myötä kuvaan tulee mukaan myös kirkollinen demokratia poliittisine puolueineen, joiden kautta kansa tätä vastuutaan kantaa.²⁸ Myös Vikström toteaa, että Olssonin ajatuksissa demokratia ja kirkon avoimuus olivat välineitä kirkosta vieraantuneiden kansalaisten aktivoimiselle.²⁹

Vikströmin mukaan tämän kirkkokäsityksen edustajilla kirkon viestistä ajetaan alas kaikki erityinen ja eksklusiivinen, ja tämän päivän ihmiset halutaan sen sijaan kohdata luomisperusteisella yleisinhimillisellä tasolla. Sen nimissä, että kirkko pysyisi avoimena kirkosta vieraantuneille kansalaisille, kirkon opin laimeneminen nähdään pienempänä uhkana kuin sisäänpäin kääntyneisyys ja itsetietoinen elitismi, jollaisiin seurakunnan ydinjoukolla nähdään olevan uhka ajautua.³⁰

Esittelin tämän kirkkokäsityksen tässä lyhyesti siitä huolimatta, että Modéus ei päälähteessäni näytä juuri asemoivan ajatuksiaan suhteessa siihen. Tämän kirkkokäsityksen esitleminen oli kuitenkin perusteltua siitä syystä, että ymmärtäisimme paremmin *palveluorientoitunutta kansankirkkonäkyä*, jota sekä Ekstrand että Vikström pitävät aika lailla kollektiivisesti orientoituneen luomisteologisen kansankirkkoajatuksen suorana perillisenä.³¹ Tämä kirkkokäsitys taas näyttää olevan selkeästi Modéuksen väitöskirjan maalitauluna, ja siihen paneudumme seuraavaksi.

²⁷ Ekstrand 2002, 100–101.

²⁸ Ekstrand 2002, 100–101.

²⁹ Vikström 2008, 105.

³⁰ Vikström 2008, 105.

³¹ Ekstrand 2002, 101; Vikström 2008, 105–106.

3.3 *Palveluorientoitunut kansankirkkonäky*

Palveluorientoituneen kansankirkkonäyn taustalla on Ekstrandin mukaan ennen kaikkea Per Petterssonin ajattelu. Vaikka Pettersson teoksessaan *Kvalitet i livslånga tjänsterelationer* (2000) itse sanoo, että hänen teoksensa on luonteeltaan normatiivisen sijaan vain deskriptiivinen, tämän päivän seurakuntatodellisuutta kuvaileva, Ekstrand näkee kuitenkin teoksen pohjalta muotoutuvan ekklesiologisen normatiivisen vision siitä, mihin suuntaan kirkkoa tulisi viedä. Tämän kirkkokäsityksen teologisena perustana ovat luomisen teologia sekä kontekstuaalinen teologia.³²

Billingiin verrattuna Petterssonilla toisen uskonkappaleen sijaan korostuu Ekstrandin mukaan ensimmäinen uskonkappale. Kristuksessa lahjoitetun sovituksen ja syntien anteeksiannon sijaan luomista ja Jumalan koko luomakuntaansa kohtaan osoittamaa huolenpitoa korostetaan. Kirkon tulee olla organisaationsa kautta tämän huolenpidon ilmausta.³³ Billingin ja ehkä myös yhteisöllisen kirkkokäsityksen kritiikkiä on havaittavissa myös, kun Pettersson Ekstrandin mukaan kritisoi näkemystä, jossa kirkko vain vie evankeliumia ulos ihmisille kysyvät he sitä tai eivät.³⁴

Tähän samaan Petterssonin muita kirkkokäsityksiä kohtaan esittämään kritiikkiin liittyen Vikström esittelee, miten Petterssonin mukaan valmiiden dogmaattisten totuuksien sijaan ihmisten uskonnollisten tarpeiden tulisi olla ohjaamassa kirkon työtä.³⁵ Tässä näkyy Petterssonin ajattelun pohjalla oleva kontekstuaalinen teologia³⁶. Ekstrand viittaa siihen, miten nykyinen tilanne on Petterssonin mukaan siinä mielessä ongelmallinen, että kirkollisten palveluiden tuottajat, kuten papit, arvostavat eri asioita kuin palveluiden ostajat, eli kirkkoon kuuluvat. Papit arvostavat ja tuottavat pääjumalanpalveluksia ja rohkaisevat säännölliseen jumalanpalveluselämän, kun taas kirkkoon kuuluvien enemmistö odottaa kirkolta elä-

³² Ekstrand 2002, 93–94.

³³ Ekstrand 2002, 94.

³⁴ Ekstrand 2002, 93.

³⁵ Vikström 2008, 138–139.

³⁶ Kontekstuaalista teologiaa Petterssonin tulkitsemana on hieman tarkemmin eriteltävä. Tiina Ahonen (2004, 14–17) esittelee artikkelissaan Stephen B. Bevansin jäsentämät viisi erilaista kontekstuaalisen teologian mallia. Näistä malleista Petterssonin tulkinnalla on liittymäkohtia ehkä ennen kaikkea antropologiseen malliin, jossa kristillinen sanoma ja Jumalan läsnäolo haetaan kulttuurien sisältä sen sijaan, että ilmoitus hahmotettaisiin kulttuurien ulkopuolisena tekijänä. Lähtökohta on niin tässä mallissa kuin Petterssonilla vahvasti paikallisessa kulttuurissa ja sen edustajissa, kun taas esimerkiksi synteettis-dialektisessa mallissa paikallinen kulttuuri ja ekumeeninen universaali yhteisö ovat teologiaa muovatessa vahvemmin vuorovaikutuksessa keskenään paikallisen ja universaalin näkökulman tasapainottaessa näin toisiaan.

män taitekohtiin riittejä, kulttuuristen perinteiden välittämistä, hiljaisuutta ja turvallisuuden luontia kriisien yhteydessä. Petterssonin mukaan kirkon tulisi antaa tällaisten ihmisten todellisten odotusten ohjata kirkon palvelutarjontaa ennemmin kuin pappien tai muiden kirkon työntekijöiden priorisointien.³⁷

Pettersson puhuu Vikströmin mukaan kirkon työn ankkuroimisesta ennemmin induktiivisesti kuin deduktiivisesti. Tätä induktiivisuutta on juuri se, että kirkko ohjautuu työhönsä ennemmin jäsenistään, heidän tarpeistaan ja tavastaan kokea transsendentti todellisuus, kuin valmiista dogmaattisista ajatuksista käsin.³⁸ Tähän liittyen Ekstrand toteaa, että Petterssonin mukaan evankeliumia tulee kyllä julistaa, mutta kontekstualisoidussa muodossa siten, että sen sanoma on kuulijoilleen merkityksellinen. Myöskään armon käsite ei Ekstrandin mukaan Petterssonilla ole eksklusiivisesti sidottu syntien anteeksiantoon, vaan niihin tarpeisiin, joita ihmisellä on, ja joissa tämä tarvitsee kirkon apua.³⁹

Vikströmin mukaan Pettersson ja muut palveluorientoituneen kansankirkkonäyn kannattajat⁴⁰ sanovat myös perustavansa kirkkokäsityksensä Raamattuun ja luterilaiseen tunnustukseen.⁴¹ Mielestäni näyttää kuitenkin siltä, että omanlaisensa kontekstuaalisen teologian painotus on heillä niin vahva, että nämäkin auktoriteetit he ovat kontekstualisoineet, ja tulkinneet niitä tämän päivän kirkosta vieraantuneiden ihmisten uskonkäsitysten ohjatessa tulkintaa. Näin luomisen teologia, ja se lähimmäisen palvelu, johon Jeesus rohkaisee, ovat nousseet Raamattusta ja tunnustuksestamme kirkkokäsityksen etusijalle. Kontekstuaalinen teologia ja luomisen teologia tiivistyvät Ekstrandin mukaan palveluorientoituneessa kansankirkkonäyssä siihen ajatukseen, että kirkon on organisaationsa kautta osana Jumalan luomakunnalleen osoittamaa huolenpitoa palveltava kansaa sen omassa kontekstissaan, eli Ruotsin tapauksessa osana ruotsalaista hyvinvointiyhteiskuntaa.⁴²

Vikström on teoksessaan paneutunut erityisesti kahden kirkkokäsityksen analysointiin. Nämä kaksi ovat tämä palveluorientoitunut kansankirkkonäky sekä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys. Tästä palveluorientoituneesta kirkkonäystä hän tekee erilaisia huomioita, joista yksi on se, että kirkko näyttäytyy siinä enemmän organisaationa kuin yhteisönä. Vikström

³⁷ Ekstrand 2002, 94; Vikström 2008, 132.

³⁸ Vikström 2008, 118.

³⁹ Ekstrand 2002, 94.

⁴⁰ Vikström yhdistää palveluorientoituneeseen kansankirkkonäkyyn Petterssonin ohella myös mm. Anders Bäckströmin. Vikström 2008, 111.

⁴¹ Vikström 2008, 135.

⁴² Ekstrand 2002, 101.

uskoo tähän johtaneen sen, että Pettersson keskittyy niin vahvasti tutkimuksessaan siihen näkökulmaan, että miten kirkko voisi palvella jäseniään. Näkökulman valinta johtaa sitten Vikströmin mukaan Petterssonin näkemään kirkon ennemmin palveluorganisaationa kuin vaikkapa yhteisönä.⁴³

Vikström toteaa tähän liittyen palveluorientoituneen kirkkokäsityksen ottaneen tämän päivän palveluyhteiskunnan tilanteen lähtökohdakseen aika kritiikittömästi. Vikström viittaa useassa kohdassa siihen, miten palveluorientoituneen kirkkokäsityksen edustajien mukaan kirkon tulee muovata toimintansa yhteiskunnassa vallitsevan individualistisen kulutusmentaliteetin mukaiseksi ja kilpailla muiden uskonnollisten markkinoiden palveluntuottajien kanssa asiakkaista tarjoten asiakkaille sitä, mitä he toivovat.⁴⁴ Tähän kritiikittömään yhteiskunnan virtauksen mukaan menemiseen Vikström itse suhtautuu kriittisesti. Vaikka kirkon tulee olla lojaaleja jäsenilleen ja kuunneltava heitä, tämä ei tarkoita sitä, että kirkon tulisi kritiikittömästi sopeutua tämän päivän yhteiskunnan vallitseviin virtauksiin. Tähän liittyen Vikström peräänkuuluttaakin kirkon kaksinaista lojaliteettia, jossa kirkon on kyllä oltava lojaaleja jäsenilleen, mutta samaan aikaan sen on oltava lojaali myös tunnustustraditiolleen. Ilmeisesti tämä jälkimmäinen lojaliteetti antaa kirkolle Vikströmin silmissä mahdollisuuden esittää myös kriittisiä näkökulmia suhteessa yhteiskunnan vallitseviin virtauksiin.⁴⁵

Vertaillen palveluorientoitunutta kirkkokäsitystä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisölliseen kirkkokäsitykseen Vikström toteaa, että osallisuuden käsitteellä on niissä erilainen sisältö. Palveluorientoituneessa näyssä osallisuudella tarkoitetaan lähinnä osallisuutta kirkon tarjoamien palveluiden suunnitteluun ja läpivientiin. Keskeisenä motivaationa on ilmeisesti asiakkaiden tyytyväi-

⁴³ Vikström 2008, 118–119. Hammar esittää teoksessaan *Gudsfolket* (1977) mielenkiintoisen teorian siitä, miten Ruotsiin on kehittynyt pitkän ajan kuluessa kirkollinen kulttuuri, jossa kirkko nähdään ennemmin viranhaltijoista ja työntekijöistä koostuvana eksperttiryhmänä, kuin ihmisistä koostuvana yhteisönä. Kehityksen juuret ovat ajassa, jolloin kirkosta ja vallitsevasta yhteiskunnasta tuli käytännössä identtisiä. Ruotsissa muutos tapahtui kunnolla 1600-luvulla, kun valtakuntaan luotiin yhtenäiskulttuuria. Euroopassa kehityksen juuret ulottuvat aina 300-luvulle aikaan, jolloin kristinuskosta tuli valtionuskonto. 1600-luvulta lähtien kirkko käsitti käytännössä kaikki Ruotsissa asuvat. Hammarin mukaan, koska kirkko ei voinut, eikä koskaan ole voinut, olla vain itseään varten, vaan aina joitain varten, kävi vähitellen niin, että kirkko alettiin hahmottaa kirkkoon kuuluvien ihmisten itsensä sijaan viranhaltijoiden muodostamana eksperttiryhmänä, joka sitten oli olemassa kansaa varten. Näin ihmiset eivät vähitellen nähneet itseään enää kirkkona, vaan hahmottivat olevansa ennemmin kirkon toimien kohteena. Tämän kehityksen seurauksena yhä tänä päivänä kirkkoon kuuluvien on vaikea nähdä itseään samassa mielessä kirkkona kuin varhaiskristillinen kirkko itsensä näki. Hammar 1977, 65. Jos Hammar on oikeassa, hänen kuvaamansa kehityskulku selittää osaltaan sitä, miksi palveluorientoituneen kansankirkkoajatuksen kaltainen kirkkokäsitys, jossa kirkolla viitataan kirkkoon kuuluvien ihmisten sijaan kirkon työntekijöihin, on niin syvällä pohjoismaisessa kulttuurissa.

⁴⁴ Vikström 2008, 111–142.

⁴⁵ Vikström 2008, 132, 141–142.

syys. Yhteisöllisesti orientoituneiden kirkkokäsityksessä sen sijaan osallisuuden käsite on ilmausta sille, että usko ja seurakuntayhteisö ovat eläviä todellisuuksia.⁴⁶

Suhteessa edelliseen kollektiivisesti orientoituneeseen luomisteologiseen kansankirkkoajatuksen yhteistä palveluorientoituneilla on luomisen teologian painottamisen lisäksi myös sosiologinen kansankirkkokäsitys. Vikströmin mukaan myös palveluorientoituneiden ajatuksissa kirkolla tulee olla laaja kontakti suureen osaan kansaa, jotta sitä voitaisiin kutsua kansankirkoksi. Vikström uskoo, että looginen seuraus tästä tavoitteesta on, että kirkon tulee palveluorientoituneen kirkkokäsityksen edustajien mukaan varoa loukkaamasta jäseniään, ja sen sijaan mukauttaa toimintansa heidän odotuksiinsa.⁴⁷

Näin kirkon työ alkaa niin palvelu- kuin kollektiivisesti orientoituneilla Vikströmin mukaan kirkkoon kuuluvien enemmistöstä, eli niistä jotka eivät osallistu aktiivisesti kirkon toimintaan. He ovat kirkon ensisijaisena kohderyhmänä, ja tässä kohtaa kirkko ymmärretään nimenomaan työntekijöistä koostuvana organisaationa. Erona suhteessa kollektiivisesti orientoituneeseen kirkkonäkyyn palveluorientoituneilla on vahvempi individualistinen painotus postmodernin kultusyhteiskunnan hengessä.⁴⁸

3.4 *Kansankirkko armonvälineitä jakavana yhteisönä*

Tähän asti käsiteltyjä kirkkokäsityksiä yhdistää Ekstrandin mukaan se, että niissä jumalanpalvelusta viettävän seurakunnan yhteisöllä on varsin varjoon jäävä rooli. Niinpä Ekstrand siirtyykin seuraavaksi käsittelemään kirkkokäsityksiä, joissa yhteisö on keskeisemmällä sijalla. Niistä ensimmäisenä hän mainitsee kirkkokäsityksen, jossa *kansankirkko* hahmotetaan *armonvälineitä jakavana yhteisönä*. Tämän käsityksen keskeisimpinä edustajina hän mainitsee Ragnar Perseniuksen ja korkeakirkollisuuden piiristä Bo Gierzin.⁴⁹

Heillä ajatus kirkosta yhteisönä on keskeisellä sijalla samaan aikaan, kun kirkko hahmotetaan myös armonvälineitä jakavana instituutiona. Näiden molempien puolien yhdistyessä Ekstrand valitsee kutsua kirkkokäsitystä armonvälineitä jakavan yhteisön nimellä. Ekstrand lukee tämän kirkkokäsityksen vielä kansan-

⁴⁶ Vikström 2008, 128.

⁴⁷ Vikström 2008, 112.

⁴⁸ Vikström 2008, 119–120.

⁴⁹ Ekstrand 2002, 101.

kirkollisten kirkkokäsitysten joukkoon sen takia, että siinä kirkkoa ei hahmoteta ensisijaisesti uskovien yhteenliittymänä, vaan teologisessa mielessä kirkko edeltää siinä kaikkia yhteisönmuodostuksen muotoja. Kirkko on Jumalan tapa toimia maailmassa ihmisten pelastukseksi, mutta keskeinen osa tätä Jumalan toimintaa on kuitenkin uskovien yhteisön, jumalanpalvelusta viettävän seurakunnan, muodostaminen.⁵⁰

Sillä, että kirkko tässä edeltää yhteisönmuodostusta, Ekstrand ilmeisesti tarkoittaa, että kirkon perustana ovat armonvälineet, Sana ja sakramentit, eikä ihmisten omaehtoinen yhteen liittyminen. Sanan ja sakramenttien perustavan roolin kohdalla Ekstrand viittaa ennen kaikkea Perseniuksen sakramentaaliseen kirkkokäsitykseen. Vaikka Sana ja sakramentit ovat Perseniuksella kirkon perusta, hän haluaa tuoda niiden rinnalle myös konkreettisen ihmisten yhteisön. Hän ei halua erotella toisistaan näkyvää ja näkymätöntä kirkkoa, kuten kansankirkon armonvälineinstituutioon näkevät Billingin johdolla tekivät. Näin ilmeisesti Perseniuksen ajatuksissa näkyvään kirkkoon lukeutuvat sekä armonvälineet että ne vastaanottava yhteisö. Perseniukselle kirkko on organismi, jossa armonvälineiden jakaminen ja inhimillinen yhteisö yhdistyvät.⁵¹

Myös Gierzille kirkko on Ekstrandin mukaan ennen kaikkea Sanan luomus. Samaan aikaan Perseniuksen tavoin myöskään hänelle kirkko ei ole eksklusiivisesti vain armonvälineitä jakava instituutio vaan myös uskovien yhteisö. Vaikka heillä kummallakin uskovien yhteisö on keskeisessä roolissa kirkkokäsityksessä, heidän kirkossaan on sijansa Ekstrandin mukaan myös harvoin jumalanpalveluksessa käyvillä. Kirkkoon kuulumisen ainakaan juridisessa mielessä ei heidän mukaansa edellytä uskonnollista aktiivisuutta. Harvoin jumalanpalvelukseen eksyvät tulee kohdata lämmöllä ja myötätunnolla, ei etäisyyttä ottaen.⁵²

Vikström jatkaa, että tässä sakramentaalisesti värittyneessä kirkkonäyssä on paljon samaa kuin hänen myöhemmin esittelemässään kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisessä kirkkokäsityksessä. Kansankirkkoon kriittisesti suhtautuviin yhteisömiehiin verrattuna kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavat ovat kuitenkin Vikströmin mukaan perinteisesti painottaneet vahvemmin Jumalan aktiivisuutta ja ihmisten roolia vastaanottajana. Kuitenkin, Vikström toteaa, että viime vuosina myös kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavilla objektiivisen sakramenttien jakamisen puolen ohella on

⁵⁰ Ekstrand 2002, 101–102.

⁵¹ Ekstrand 2002, 90.

⁵² Ekstrand 2002, 92, 102.

alkanut painottua yhä vahvemmin myös armon vastuullinen vastaanottaminen ja siten ihmisten aktiivisuus Jumalan rinnalla. Toinen hänen havaitsemansa muutos on ollut se, että yhteiskunnan sekularisoituessa tämän kirkkokäsityksen alle kuuluvat korkeakirkolliset ovat myös he yhä useammin alkaneet hahmottaa kirkon luonteeltaan kontrastiyhteisönä vallitsevassa yhteiskunnassa.⁵³

3.5 Feministisesti määrittynyt kansankirkkonäky

Toinen Ekstrandin esittelemä yhteisöllinen kirkkokäsitys on *feministisesti määrittynyt kansankirkkonäky*. Tällä kirkkokäsityksellä on hänen mukaansa paljon yhteistä edellisten kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kanssa. Ainoa iso ero on, etteivät Persenius ja muut kyseisen kirkkokäsityksen kannattajat problematisoi feministien tavoin sukupuolen ja vallan kysymyksiä suhteessa kansankirkon ajatukseen.⁵⁴

Feministisesti määrittyneen kansankirkkonäyn pohjalla ovat Ekstrandin mukaan Ninna Edgards Beckmanin teokset *Feminism och liturgi* (2001) sekä *Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor?* (1998). Näistä edellisessä Beckman nostaa Ekstrandin mukaan sukupuolen ja vallan kysymykset keskusteluun kansankirkosta ja toteaa, ettei kansankirkkodiskurssissa koskaan ole problematisoitu näitä kysymyksiä. Ekstrand jatkaa, miten feministisessä ekklesiologisessa keskustelussa kirkko ymmärretään Beckmanin mukaan usein seuraavanlaisten yhteisöllisten kuvien kautta: exodusyhteisönä patriarkalisesta yhteiskunnasta, demokraattisena ja tasa-arvoisena opetuslasten yhteisönä, sakramentaalisena ja solidaarisena oikeudenmukaisuutta etsivien ystävien yhteisönä, emansipatorisena muutoksen yhteisönä sekä pyöreän pöydän ympärille kokoontuvana yhteisönä, jota leimaavat vieraanvaraisuus, oikeudenmukaisuus ja koko luomakunnan kanssa sidoksissa oleminen. Nämä feministiset ekklesiologiset mallit voidaan Beckmanin mukaan tiivistää ajatukseen kirkosta koinoniana, yhteisönä Jumalan kanssa, joka realisoituu ihmisten välisenä yhteisönä kirkossa ja maailmassa.⁵⁵

Feminististä ekklesiologiaa leimaa Ekstrandin mukaan myös näky avoimesta yhteisöllisyydestä. Ekstrand toteaa, että Beckmanin mukaan feminististä ajatte-

⁵³ Vikström 2008, 106.

⁵⁴ Ekstrand 2002, 102.

⁵⁵ Ekstrand 2002, 95–96.

lua leimaa dikotomioiden kritisointi. Tällaisia mustavalkoisia dikotomioita ovat esimerkiksi jaottelu meihin ja heihin tai liian yksioikoinen pyhän ja maallisen erottelu. Samoin feministit pyrkivät Ekstrandin mukaan integroimaan kirkon ja luomakunnan käsitteet, ja tämän myötä liian jyrkät rajat kristittyjen ja muiden, uskovien ja ei-uskovien välillä ovat Ekstrandin mukaan vieraita tälle kirkkokäsitykselle. Näistä seikoista Ekstrand vetää sen johtopäätöksen, ettei feministisesti määrittynyttä kirkkonäkyä leimaa ajatus kirkosta sulkeutuneena uskovien yhteisönä.⁵⁶

Tähän avoimeen yhteisöllisyyteen liittyvä haluttomuus vetää liian selkeitä rajoja uskovien yhteisön ja siihen kuulumattomien välille yhdistää feministisesti määrittyneen ekklesiologian Ekstrandin mukaan muuhun kansankirkkoajatteluun. Samaan aikaan feministinen kirkkokäsitys eroaa kuitenkin tämän kansankirkollisen virtauksen pääuomasta vahvan yhteisöllisyyden painotuksensa myötä. Itse asiassa Ekstrandin mukaan feministisen ekklesiologian painotukset voidaan monessa kohtaa nähdä usein kansankirkkoon yhdistettyjen elementtien kritiikkinä. Tällaisia elementtejä ovat olleet muun muassa institutionalismi, hierarkiat ja yhteisöllisen kirkkonäyn puute. Ekstrand toteaa, että tämän vahvan kriittisen näkökulman myötä feminististä kirkkokäsitystä olisi voitu tutkailla myös seuraavan kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen yhteydessä. Ilmeisesti kuitenkin feministisen ekklesiologian avoin yhteisöllisyys ja haluttomuus selkeisiin rajoihin antavat Ekstrandille mahdollisuuden ja tarpeeksi syitä käyttää kansankirkon käsitettä myös feministisesti määrittyneen kirkkonäyn yhteydessä.⁵⁷

3.6 *Kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys*

Vielä on yksi kirkkokäsitys käsittelemättä, ja tämä on *kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllinen kirkkokäsitys*. Tämän kirkkokäsityksen yhteydessä Ekstrand esittelee Werner Jeanrondin, Sune Fahlgrenin ja hänen kanssakirjoittajien-

⁵⁶ Ekstrand 2002, 96.

⁵⁷ Ekstrand 2002, 97.

sa⁵⁸ sekä Dag Sandahlin ajatuksia.⁵⁹ Vikström puolestaan lisää tähän joukkoon vielä Ola Sigurdsonin, joka itse asiassa on yksi Fahlgrenin kanssakirjoittajista, sekä Fredrik Modéuksen.⁶⁰

Ekstrand aloittaa katolisen systemaattisen teologian professorin Jeanrondin ajatusten esittelyllä. Jeanrondin ajatuksissa kirkko näyttäytyy Ekstrandin mukaan jumalallis-inhimillisinä suhteina ja Jumalan kutsuun vastanneiden ihmisten yhteisönä. Näin kirkkokäsityksessä suhteet, Jumalan ja ihmisten väliset sekä ihmisten keskinäiset, asettuvat instituution sijaan keskiöön. Tässä relationaalisuuden painotuksessaan Jeanrond poikkeaa Ekstrandin mukaan protestanttisesta ajatuksesta, jonka mukaan kirkko vain tulee voimaan siellä, missä Sanaa saarnataan, sekä siitä katolisesta ajatuksesta, että kirkon olemassaolo olisi riippuvainen oikean hierarkian tai tiettyjen institutionaalisten muotojen säilyttämisestä. Jeanrondin ajatuksista tulevat Ekstrandin esittelyssä vielä esiin muun muassa se, ettei kristillinen usko voi lähtökohtaisesti olla olemukseltaan passiivista, sekä kirkon tehtävä olla yhteisönä vastavoima yhteiskunnassa vaikuttavia negatiivisia virtauksia vastaan.⁶¹

Näky kirkosta vastavoimana löytyy Ekstrandin mukaan myös Fahlgrenin toimittaman teoksen *På spaning efter framtidens kyrka* (1998) kirjoittajilta. Tämän lisäksi teoksen kirjoittajat jakavat Ekstrandin mukaan keskenään ajatuksen individualistisen privaattiuskonnollisuuden vastustuksesta ja näkevät uskon yrityksenä todella elää yhdessä. Heille kirkko lisäksi ruumiillistuu konkreettisena ja sosiaalisena Kristuksen seuraamisena seurakunnassa. Ekstrand näkee Jeanrondin sekä Fahlgrenin ja tämän kirjoittajatoverien ajatuksissa implisiittisesti yhteisinä tekijöinä kansankirkon kritisoinnin sekä passiivisen kirkkoon kuulumisen mahdollistamisesta että kirkon näkemisestä ensisijaisesti instituutiona.⁶²

Myös Sandahl on Ekstrandin mukaan kritisoinut ajatusta kansankirkosta instituutiona varsinkin, jos samaan aikaan ei tuoda esiin ajatusta kirkosta konkreettisena pyhien yhteisönä. Yksinomaan institutionaalisella kirkkokäsityksellä on Sandahlin mukaan riski poiketa paljon siitä ideaalista, jonka Raamattu ja kristillinen traditio antavat kuvauksillaan kirkolle. Samanlaista kritiikkiä on Ekstrandin mukaan sadellut monesta suunnasta⁶³ kirkollisessa keskustelussa. Ruotsin kirkon

⁵⁸ Fahlgren on toimittanut kokoomateoksen *På spaning efter framtidens kyrka* (1998), joka koostuu useamman eri henkilön kirjoituksista. Näitä kirjoittajia ovat Ola Sigurdson, Johnny Jonsson, Arne Rasmusson ja Rune Klingert.

⁵⁹ Ekstrand 2002, 104–110.

⁶⁰ Vikström 2008, 143–180.

⁶¹ Ekstrand 2002, 104–105.

⁶² Ekstrand 2002, 105–106.

⁶³ Ekstrand mainitsee Gunnar Hillerdalin ja Erik Petrénin ja heidän teoksensa *En fri kyrka* (1967).

näkemisen yhtenä hyvinvointipalveluiden tuottajana muiden joukossa ruotsalaisessa yhteiskunnassa on pelätty johtavan kirkon olemuksen kristillisenä yhdyskuntana alas ajamiseen.⁶⁴ Kritiikki näyttää tässä kohdistuvan implisiittisesti muun muassa palveluorientoitunutta kansankirkkonäkyä kohtaan.

Sandahl kritisoi Ekstrandin mukaan myös Billingin ja hänen seuraajiensa kirkkokäsitystä. Sandahlin kritiikki kohdistuu varsinkin siihen käsitykseen, että kaikki ihmiset, jotka kuulevat Sanan saarnaa, kuuluisivat kirkkoon riippumatta siitä, ottavatko he Sanaa vastaan vai eivät. Sandahl painottaa Ekstrandin mukaan, että teologisessa mielessä kirkkoon kuuluvat ne, jotka ovat ottaneet Sanan vastaan.⁶⁵ Samansuuntaista kritiikkiä Billingin suuntaan on esittänyt Vikströmin mukaan myös Ola Sigurdson. Pelkän tarjotun armon korostuksen sijaan Sigurdson näkee armon käsitteeseen kuuluvan sekä tarjouksen että tarjoukseen vastaamisen.⁶⁶

Hieman tähän liittyen Sigurdson kritisoi Vikströmin mukaan sekä Billingiä että Lutheria heidän ylikorostuneesta tarpeesta asettaa Jumalan aktiivisuus ihmisen aktiivisuutta vastaan. Ihmiskäsityksessään Sigurdson olettaa ihmisen suhteellisen vapauden myös suhteessa Jumalaan. Ihmiset ottavat lahjaksi saamansa armon luovasti vastaan, ja näin armo ruumiillistuu heidän elämässään, mitä Sigurdson pitää inkarnaation mysteerin jatkona. Näin hänen kirkkokäsityksessään kirkko on sekä Jumalan sanan luoma että yhteisö, jota voi kuvailla Kristuksen ruumiina. Kirkko ja usko ovat hänelle jatkuva luova tulkintaprosessi, jossa Sana inkarnoituu ja tulee lihaksi ihmisten luovilla vastauksilla Jumalan puhutteluun. Näin Sigurdsonin ajatuksissa kirkko näyttäytyy passiivisen sijaan aktiivisena ja luovana.⁶⁷

Sakramenteista ehtoollinen on Vikströmin mukaan Sigurdsonin kirkkokäsityksen keskiössä. Tässä näkyy Vikströmin mukaan kontrasti kansankirkollisten kirkkokäsitysten päävirtaan, jossa kaste korostuu. Vaikka tätä jakoa ei Vikströmin mukaan saa korostaa liikaa, tässä korostuserossa näkyy hänen mukaansa se, miten kirkkokäsitys ja sakramenttikäsitys ovat riippuvuussuhteessa toisiinsa. Ehtoollisen vietto on Vikströmin mukaan Sigurdsonilla osa luovaa armon vastaanottamisen ja inkarnoitumisen prosessia.⁶⁸

Lopuksi Vikströmin analyysistä voisi nostaa vielä sen, että hänen mukaansa Sigurdson kritisoi kansankirkkoa siitä oletuksesta, että ne, jotka selkeästi haluavat

⁶⁴ Ekstrand 2002, 108.

⁶⁵ Ekstrand 2002, 106.

⁶⁶ Vikström 2008, 144.

⁶⁷ Vikström 2008, 147–149, 152–154.

⁶⁸ Vikström 2008, 150.

seistä kirkon ulkopuolella, haluaisivat kuulua joukkoon. Sigurdson ei Vikströmin mukaan sulje epäilijöitä automaattisesti kirkon ulkopuolelle, mutta korostaa kirkon lukeutumisen vapaaehtoisuutta. Hän kritisoi kansankirkkoa selkeästi kirkosta etäisyyttä ottaneiden ihmisten holhoamisesta ja heidän toiveisiinsa keskittymisestä. Hän näkee, että tällaisten ihmisten erilaisuutta tulisi sen sijaan kunnioittaa. Samalla tehtäisiin oikeutta myös kirkon omalle teologiselle identiteetille, eikä sitä myytäisi pois kaukana kirkosta olevien ihmisten houkuttelun nimissä.⁶⁹

Samanlaista kansankirkon kritiikkiä Vikström näkee myös Fredrik Modéuksen ajattelussa. Kaukana pysyttelevien väkisin mukaan lukemisen sijaan Vikström toteaa Modéuksen suosittelleen teoksessaan *Mod att vara kyrka* (2005) profiililtaan selkeästi kristillisten yhteisöjen muodostamista, jotta kristillinen usko ja elämä näyttäytyisivät todellisina vaihtoehtoina tämän päivän yhteiskunnassa.⁷⁰ Vikström näkee tähän teemaan liittyen Modéuksen ja Petterssonin kirkkokäsitykset aika lailla toisilleen vastakkaisina. Halutessaan muovata kansankirkon relevantiksi siitä vieraantuneille Pettersson ottaa lähtökohdaksi kirkon ulkoreunalla olevat ja heidän toiveensa, kun taas Modéus kehittää seurakuntaa sen keskuksesta käsin rakentamalla elinvoimaisia jumalanpalvelusyhteisöjä.⁷¹

Modéus on Vikströmin mukaan ammentanut muissakin suhteissa ajatteluunsa Sigurdsonilta. Tämä näkyy Vikströmin mukaan muun muassa siinä, miten Modéus Sigurdsoniin viitaten toteaa, että Lutherin vahva Jumalan aktiivisuuden ja ihmisen passiivisuuden erottelu on johtanut myöhemmässä luterilaisessa teologiassa kyvyttömyyteen tehdä oikeutta ajatukselle kirkosta pyhien yhteisönä. Sanaa ei ole tämän erottelun takia voitu ottaa vastaan konkreettisesti yhteisössä, vaan ihminen on jäänyt yksin tulkintansa ja kristillisen elämänsä kanssa.⁷²

Konkreettisen yhteisön painotukseen liittyen Vikström toteaa, että Modéus painottaa luterilaisten tunnustuskirjojen kirkkokäsitykselle tärkeän Augsburgin tunnustuksen seitsemännen artiklan⁷³ tulkinnassaan enemmän pyhien yhteisön puolta kuin on kansankirkollisessa virtauksessa perinteisesti tehty. Perinteisessä kansankirkkoteologiassa evankeliumin puhdas julistaminen ja sakramenttien oikein toimittaminen ovat painottuneet. Tällaisessa tasapainottavassa näkökulmas-

⁶⁹ Vikström 2008, 145–146, 157.

⁷⁰ Vikström 2008, 169.

⁷¹ Vikström 2008, 167.

⁷² Vikström 2008, 169.

⁷³ Augsburgin tunnustuksen seitsemännessä artiklassa todetaan kirkosta näin: ”Kirkko on pyhien yhteisö, jossa evankeliumia puhtaasti julistetaan ja sakramentit oikein toimitetaan.” Augsburgin tunnustus 1980, 14.

saan Modéus ei Vikströmin mukaan ole yksin, vaan yhä useammat viimeaikaiset kansankirkkoteologiat ovat pyrkineet tasapainottamaan näitä näkökulmia, ja esimerkiksi näistä Vikström mainitsee Perseniuksen sekä kirkon jumalanpalvelusta viettävänä seurakuntana hahmottavat Lars Eckerdalin, Birger Gerhardssonin sekä Per Erik Perssonin.⁷⁴

Tähän pyhien yhteisön painotukseen liittyen Modéuksella nousee Vikströmin mukaan tärkeäksi kuva seurakunnasta Jumalan kansana. Jumalan kansa on Modéukselle näkyvä yhteisö ilman, että yksioikaisesti voitaisiin sanoa missä tämän kansan rajat kulkevat. Modéus noudattaa Vikströmin mukaan kaksinaista strategiaa, jossa toisaalta kunnioitetaan kirkkoon kuuluvien enemmistön uskonnollisuutta ja toisaalta pyritään tietoisesti luomaan eläviä jumalanpalvelusyhteisöjä, joiden yhteydessä ihmiset voivat viettää yhteistä jumalanpalvelusta ja kasvaa uskossaan. Vikströmin mukaan Modéus painottaa, ettei tällaisten yhteisöjen rakentaminen tarkoita rajojen vetämistä suhteessa niihin, jotka pysyttelevät tällaisten yhteisöjen ulkopuolella.⁷⁵

Modéus painottaa Vikströmin mukaan monien muiden viimeaikaisten kansankirkkoteologioiden⁷⁶ tavoin kirkon olemukseen kuuluvaa kaksisuuntaista sekä sisään että ulospäin suuntautuvaa liikettä. Jumalan kansan kuvan avulla Modéus toteaa, että kirkko on sekä kutsuttu kokoontumaan yhteiseen jumalanpalvelukseen vapautettuna ja valittuna kansana että lähetetty maailmaan palvelemaan lähimmäisiään lähetettynä kansana. Vikströmin mukaan diakonia on Modéukselle tärkeä osa tätä kirkon lähetystehtävää, mutta samaan aikaan Vikströmin mukaan on selvää, että evankeliointi ja missio ovat kirkon ulospäin suuntautuvassa toiminnassa Modéukselle ensisijaisia elementtejä.⁷⁷

Vikström näkee kansankirkkoteologian raamien sisällä ongelmallisena Modéuksen puheen kristillisestä elämästä vastakulttuurina ja vaihtoehtona vallitseville arvoille. Tässä kohtaa Modéus oli viitannut Avery Dullesin ajatukseen siitä, että kristilliset yhteisöt tänä päivänä saavat yhä useammin vastakulttuurin ja kontrastiyhteiskunnan luonteen. Hieman tähän kritiikkiin liittyen Vikströmin mukaan jää epäselväksi myös, että mikä on kirkollisten toimitusten suhde seurakuntayhteisöön kokonaisuudessaan Modéuksen ajattelussa. Vikströmistä näyttää ni-

⁷⁴ Vikström 2008, 100–101, 167

⁷⁵ Vikström 2008, 167, 169.

⁷⁶ Tässä kohtaa Vikström viittaa ilmeisesti jälleen Perseniukseen sekä Eckerdaliin, Gerhardssoniin ja Perssoniin, jotka painottavat tätä kirkon kaksisuuntaista liikettä. Vikström 2008, 92, 103.

⁷⁷ Vikström 2008, 168.

mittain selvältä, etteivät toimitukseen kokoontuneet ihmiset muodosta Modéuksen silmissä seurakuntaa siinä merkityksessä kuin Modéus haluaa sen määritellä.⁷⁸

Vikström siis käsitteli teoksessaan perusteellisemmin juuri kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllistä kirkkokäsitystä sekä palveluorientoitunutta kirkkokäsitystä. Vikström muistuttaa käsittelyn yhteydessä, että kirkon on tasapainoitettava kristillisen yhteisön erityislaadun säilyttämisen ja maailmaan palvelemaan lähetettynä olemisen näkökulmien välillä. Eristäytyneen lahkoon ja ilman omaa profiilia ja tavoitteenasettelua olevan palveluorganisaation ääripäät on tähän liittyen Vikströmin mukaan vältettävä. Hän näkee että käsittelemillään kirkkokäsityksillä on riskinsä ajautua juuri näihin ääripäihin.⁷⁹

Yhteisöllisen kirkkokäsityksen edustajilla hän näkee lisäksi riskin omaksua post-moderni universaalin tulkintaperspektiivin kieltävä todellisuuskäsitys, jossa kristillinen todellisuuskäsitys nähdään omana kielipelinä, jota ei tarvitse pystyä selittämään ulkopuolisille. Vikström mainitsee tällaista todellisuuskäsitystä kannattavista teologeista Stanley Hauerwasin ja Arne Rasmussonin ajattelun.⁸⁰

Hauerwasin edustama todellisuuskäsitys on Vikströmin mukaan sidoksissa taustalla olevaan käsitykseen Jumalan ja hänen ilmoituksensa suhteesta ihmiseen ja maailmaan. Tämän kysymyksen Vikström mainitsee yhtenä klassisena teologian kysymyksenä ja esittelee siihen liittyen kaksi keskeistä koulukuntaa. Ensimmäinen näistä on luonnollinen teologia, jossa nähdään Vikströmin mukaan, että ihmisen järjellä on suora tie Jumalan luo. Tähän näkemykseen liittyy usein myös positiivinen ihmiskäsitys sekä usko ihmisen mahdollisuuksiin. Toinen koulukunta taas pitää ihmistä täysin syntiin langenneena, eikä näe ihmisessä mitään turmelumatonta jumalankaltaisuutta. Jumala on heidän mukaansa jotain täysin toisenlaista ja vierasta suhteessa maailmaan.⁸¹

Ruotsalaisessa kansankirkkoteologiassa on Vikströmin mukaan vahva traditio ensin mainitusta luomakunta- tai luomispainotteisuudesta. Tähän lokeroon menevät muun muassa Wingren, Olsson sekä monet muut demokraattisen avoimen kansankirkon kannattajat. Vikström toteaa, että heidän mukaansa ihminen ei ole syntiinlankeemuksessa täysin kadottanut olemustaan Jumalan kuvana vaan kantaa omassatunnossaan ja järjessään luomisen perusteella pyrkimystä totuuteen ja hyvyyteen sekä tuntee kaipuuta jumalayhteisöön. Tämän näkemysten kannatta-

⁷⁸ Vikström 2008, 168, 171.

⁷⁹ Vikström 2008, 187.

⁸⁰ Vikström 2008, 181–182, 188.

⁸¹ Vikström 2008, 195.

jien mukaan Jumalan toimintaa ei tästä syystä voi rajoittaa vain kirkon ovien sisäpuolelle, vaan Jumala ilmoittaa itsensä kaikkialla luomakunnassaan.⁸²

Toisen koulukunnan edustajat taas painottavat Jumalan erityistä ilmoitusta Kristuksessa ja viittaavat maailman totaaliseen langenneisuuteen. Tämän koulukunnan arkkiesimerkkinä Vikström mainitsee Karl Barthin. Samoin siihen lukeutuvat Barthin teologiaa postmoderniin ajatteluun soveltaneet teologit kuten Hau-erwas. Vikström näyttää itse asettuvan luonnollisen teologian kannalle ja pitää sen vahvuuksina näkemyksiä ihmisten tasa-arvoisuudesta sekä jokaisen mahdollisuudesta tunnistaa Jumalan hyvä tahto omassatunnossaan. Vikström yhtyy Wingrenin näkemykseen, jonka mukaan olemme ensin ihmisiä ja vasta sen jälkeen kristittyjä. Tällaisen näkemyksen Vikström näkee hedelmällisenä pohjana kristilliselle osallistumiselle yhteiskunnan elämään.⁸³

Ylipäätään Vikström näyttää näkevän kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvilla yhteisöllisen kirkkokäsityksen edustajilla riskin ajautua sellaiseen sulkeutuneeseen yhteisöllisyyteen, johon liittyy muun muassa juuri postmoderni todellisuuskäsitys. Seuraavassa, kun käymme tarkastelemaan Modéuksen kirkkokäsitystä hänen väitöskirjansa pohjalta, tulemme huomaamaan, että Modéus ottaa etäisyyttä juuri moniin tällaisiin uhkakuviin, joita Vikström näkee kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen yhteydessä.

⁸² Vikström 2008, 195.

⁸³ Vikström 2008, 195–196.

4 Kirkko ekklesiana

4.1 Kirkko kokoontumisena

4.1.1 Vastavuoroinen suhde

Kirkko on Modéukselle ennen kaikkea Jumalan luo armonvälineiden ympärille kokoontuva jumalanpalvelusyhteisö. Tässä ymmärryksessään Modéus näyttää ponnistavan varhaisten kristittyjen itseymmärryksen taustalla olleesta ekklesian käsitteestä. Väitöskirjassaan Modéus toteaa näin:

Uudessa testamentissa käytetään ilmaisua *ekklesia tou theou*, Jumalan seurakunta, nimityksenä kirkolle. Myös kirkko voidaan siis ymmärtää niinä, jotka tulevat yhteen kohtaamaan, kuuntelemaan, tottelemaan ja elämään Jumalan kanssa, Jumalan joka kutsuu yhteisöön.⁸⁴

Juuri ennen lainausta Modéus oli kuvaillut, miten varhaisten kristittyjen itsestään käyttämän ekklesian käsitteen taustalla oli pitkä Vanhan testamentin kirjoituksista koostuva traditio. Ekklesia oli vanhan testamentin kreikankielinen käännös heprean kielen sanalle qahal. Termiä qahal taas käytettiin Vanhassa testamentista kuvaamaan Israelin kansaa Jumalan luo kokoontuneena monissa kansan merkittävässä vaiheissa: Siinain vuorella kun Jumala asetti Israelin pyhäksi papilliseksi kansakseen, ennen valittuun maahan vaeltamista, eksiilin jälkeen kansan kuunnelleessa Jumalan sanaa ennen Jerusalemin uudelleenrakennusta, sekä Jesajan eskatologiassa näyssä, jossa kaikki kansat aikojen lopulla kokoontuvat Siionin vuorelle.⁸⁵

Siitä, että varhaiset kristityt ottivat ryhmittymänsä nimeksi ekklesian käsitteen, Modéus näyttää tässä tekevän sen johtopäätöksen, että he liittyivät identiteettinsä tasolla tähän ekklesia-traditioon ja näkivät itsensä sen jatkumolla. Modéus näyttää lainauksen perusteella ajattelevan, että kirkon identiteetti on edelleen tämän ekklesian käsitteeseen sitoutuneen tradition jatkumolla, ja että kirkon voi sitä kautta nähdä ennen kaikkea Jumalan luo kokoontuvana jumalanpalvelusyhteisönä. Tämä peruslähtökohta vie jo ajatukset Modéuksen kirkkokäsityksen suhteen vahvasti yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan. Vastaavasti etäisyys sellaisiin kirkkokäsityksiin, kuten kansankirkko armonvälineinstituutioon tai palveluorientoitunut kansankirkkonäky, joissa konkreettinen Jumalan luo kokoontunut yhteisö ei ole keskeisessä roolissa, tuntuu jo heti kättelyssä kasvavan merkittäväksi.

⁸⁴ M15, 356. ”I Nya testamentet används uttrycket *ekklesia tou theou*, Guds församling, som självbeteckning för kyrkan. Också kyrkan kan alltså förstås som de som kommer samman för att möta, höra, lyda och leva med Gud som kallar till gemenskap.” (käännös tutkielman tekijän)

⁸⁵ M15, 355–356.

Liittyessään kirkkokäsityksessään varhaisten kristittyjen itseymmärrykseen Modéus näyttää ammentavan paljon Hans Küngin ajattelusta. Küng on esitellyt teoksessaan *The Church* (1976) edellä kuvattua ekklesia-traditiota ja kuvaillut niitä ulottuvuuksia, joita ekklesian käsitteeseen sisältyi varhaisten kristittyjen käytössä.⁸⁶ Modéus viittaa väitöskirjassaan tähän Küngin analyysiin ekklesian käsitteestä. Hän toteaa, että Küngin mukaan Uudessa testamentissa ekklesian käsitettä käytettiin sekä kuvaamaan kokoontumisen ilmiötä että yhteen kokoontunutta yhteisöä, ja että käsite käännetään vaihtelevasti sanoiksi kokoontuminen, yhteisö ja kirkko. Modéus toteaa, että Küngin mukaan näitä käännettyjä sanoja ei tulisi erottaa liian helposti toisistaan, vaan että ne tulisi nähdä saman ilmiön eri ulottuvuuksina. Modéus jatkaa, että Küngin mukaan näistä ekklesian ulottuvuuksista kokoontuminen (*församling*) asettaa fokuksen konkreettiseen kokoontumisen ilmiöön, yhteisö (*gemenskap*) niiden ihmisten väliseen yhteenkuuluvuuteen jotka tapaavat ja kirkko (*kyrka*) kaikkien olemassa olevien jumalanpalvelusyhteisöjen väliseen ykseyteen.⁸⁷

Tulkintani mukaan nämä kolme ulottuvuutta ovat keskeisessä roolissa myös Modéuksen omassa kirkkokäsityksessä. Modéuksen rakentaa kirkkokäsitystään ekklesian käsitteen päälle, ja myös nämä kolme ekklesian ulottuvuutta voi rivien välistä nähdä hänen kirkkokäsityksensä käsittelyn taustalla. Tämän tulkintani

⁸⁶ Küngin mukaan uuden testamentin ekklesiaa voi kuvailla kolmella sanalla, jotka havainnollistavat eri puolia samasta ilmiöstä. Nämä sanat ovat kokoontuminen (*congregation*), yhteisö (*community*) ja kirkko (*church*). Näitä sanoja ei tulisi hänen mukaansa erottaa väkivalloin toisistaan, vaan ne tulisi pitää yhdessä toisiaan täydentämässä. Näistä ensimmäinen, eli kokoontuminen, viittaa Küngin mukaan sekä kokoontumisen ilmiöön että konkreettisesti Jumalan luo kokoontuneeseen yhteisöön. Sana kokoontuminen havainnollistaa ekklesian käsitteestä Küngin mukaan sitä, ettei ekklesia ole vain staattinen instituutio, jotain joka kerran on perustettu ja pysyy muuttumattomana, vaan että se on olemassa toistuvan yhteen tulemisen kautta. Toinen sana, yhteisö, havainnollistaa Küngin mukaan sitä, ettei ekklesia ole abstrakti tai kaukainen yli-organisaatio virkailijoihin yhteen kokoontuneiden ihmisten yläpuolella, vaan ihmisten yhteisö, joka kokoontuu yhteen säännöllisesti. Kolmas sana, kirkko, havainnollistaa sitä, ettei ekklesia ole hajanainen itseriittoisten ja eristäytyneiden uskonnollisten ryhmien sekasotku vaan myös paikallisen ylittävä yhteisö (*fel-lowship*).

Küngin mukaan ekklesialla viitattiin Uudessa testamentissa sekä paikalliseen yhteisöön että paikallisen ylittävään universaaliin yhteisöön. Tämä universaali kirkko tuli kuitenkin käsitettäväksi vain paikallisen yhteisön toiminnan kautta. Küngin mukaan varhaisten kristittyjen kirkkokäsitys oli siis hyvin konkreettinen ja paikalliseen yhteisöön ankkuroitua erotuksena tämän päivän abstraktista kirkkokäsityksestä, jossa paikallinen yhteisö nähdään monesti vain yhtenä osana ensisijaisista kokonaiskirkkoista. Küngin mukaan paikallisesta yhteisöstä ei kuitenkaan voi puhua kokonaiskirkon osana, vaan jokaisessa paikallisessa kokoontumisessa ja yhteisössä koko kristittyjen maailmanlaajainen yhteisö on Kristuksen Hengen kautta läsnä, ja kokonaiskirkko tulee ymmärrettäväksi vain paikallisen yhteisön toiminnan kautta. Yksikään yksittäinen ekklesia paikallisena yhteisönä tai kokoontumisena ei siis ole yksinään koko kirkko, mutta silti edustaa täysin sitä. Tämän takia myös paikallisesta yhteisöstä voidaan puhua kirkkona. Küngin mukaan nämä kolme ekklesian eri puolia havainnollistavaa sanaa ovatkin Uuden testamentin moniulotteisen ekklesian käsitteen käytettävien myötä keskenään vaihdettavissa. Küng 1967, 85–86.

⁸⁷ M15, 356.

myötä annan seuraavassa näiden ulottuvuuksien osaltaan myös jäsentää Modéuksen kirkkokäsityksen käsittelyä. Aloitetaan ensimmäisestä ulottuvuudesta.

Modéukselle kirkon olemuksen ytimessä on ensinäkin kokoontumisen ilmiö, eli se, että ihmiset kokoontuvat armonvälineiden ympärille jumalanpalvelukseen vastauksena Jumalan kutsuun. Väitöskirjassaan Modéus kuvailee kirkkoa pyhien yhteisönä seuraavalla tavalla:

Pyhien yhteisö konkreettisenä ihmisten yhteisönä muodostuu kun kaksi, kolme tai useampi luojan ihmisen luontoon piilottaman kutsun seurauksena antaa näkyvän vastauksensa kokoontumalla seistäkseen armonvälineiden ulottuvilla.⁸⁸

Modéus painottaa sekä Jumalan roolia aloitteen tekijänä että ihmisen roolia Jumalan kutsuun vastaajana. Tällaisesta Jumalan ja ihmisten välisestä suhteesta hän puhuu vastavuoroisena epäsymmetrisenä rakkaussuhteena.⁸⁹ Puhuessaan epäsymmetrisestä rakkaussuhteesta hän liittyy Jan Eckerdalin tulkintaan Graham Wardin⁹⁰ ajattelusta, jonka taustalla taas näkyy Augustinuksen teologia. Epäsymmetrisyys tarkoittaa heillä Modéuksen mukaan sitä, että Jumalan rakkaus tulee aina ensin, ja että ihminen voi rakastaa vain vastauksena Jumalan rakkauteen.⁹¹ Tämän epäsymmetrisyyden painottaminen kertoo siitä, että Modéukselle Jumalan rooli kirkon muodostumisen suhteen on luovuttamaton. Kirkko ei hänen mukaansa ole pohjimmiltaan ihmisen luomus. Jumala itse kokoaa kirkkonsa.⁹² Samaan aikaan Modéus kuitenkin painottaa, että myös ihmisten rooli kirkon muodostumisen kannalta on luovuttamaton. Mitään kirkkoa ei muodostu, jos ihmiset eivät vastaa myöntävästi Jumalan kutsuun. Epäsymmetrisyyden ohella ihmisen ja Jumalan välinen suhde on siis myös vastavuoroinen.⁹³

⁸⁸ M15, 357. ”Gemenskapen av de heliga uppstår som konkret gemenskap av människor när två, tre eller flera till följd av skaparens tilltal, fördolt i människans natur, ger sitt synliga gensvar genom att församlas för att stå inom räckhåll för nådemedlen.” (käännös tekijän)

⁸⁹ M15, 355–357, 367.

⁹⁰ Wardin kautta Modéuksen ajattelusta voi vetää lieviä johtolankoja myös kohti radikaalin ortodoksian nimellä tunnettua viimeisten vuosikymmenten aikana vaikuttanutta teologista suuntausta. Kemppaisen (2014, 109–111) mukaan Ward oli yksi suuntauksen kolmesta alkuperäisestä edustajasta. Kemppainen jatkaa miten radikaali ortodoksia jakaa muun muassa 1900-luvulla vaikuttaneen nouvelle théologie -suuntauksen painotuksen kristinuskon alkulähteille, Raamattuun ja kirkkoihin, palaamisesta. Radikaali ortodoksia antaa näiden tekstien puhutella tämän päivän kontekstia, ja tämän vuoropuhelun pohjalta virtauksen edustajat pyrkivät muodostamaan uusia konstruktiivisia visioita tämän päivän tarpeisiin. Modéuksen väitöskirjan konstruktiivisen otteen ja kirkon varhaisilta vuosisadoilta ammentamisen voi nähdä Wardiin viittaamisen ohella yhtymäkohtina radikaalin ortodoksian ja sitä kautta myös nouvelle théologien suuntaan.

⁹¹ M15, 277–278.

⁹² M15, 320.

⁹³ M15, 278, 356–357, 365.

Painottaessaan Jumalan toiminnan ensisijaisuutta kirkon muodostumisen kannalta Modéus liittyy nähdäkseen Ruotsin kansankirkollisen linjan keskeiseen painotukseen. Tälle linjalle näen tässä suhteessa kuuluvan ehkä ennen kaikkea Billingin ja hänen teologiastaan vaikutteita ottaneiden kirkkokäsityksen, jossa kansankirkko hahmotetaan armonvälineinstituutiona. Samaan aikaan Jumalan ja ihmisten välisen suhteen vastavuoroisuuden korostaminen erottaa Modéusta tästä virtauksesta. Vastavuoroisuuden ajatus näyttää edellyttävän jonkinlaista käsitystä ihmisen tahdon vapaudesta suhteessa Jumalaan. Modéus irrottautuukin väitöskirjassaan monien kansankirkollisen linjan edustajien jakamasta ihmiskäsityksestä, jonka mukaan ihmisellä ei Jumalan edessä (*coram Deo*) ole tahdon vapautta. Modéuksen mukaan kansankirkon piirissä monesti Jumala nähdään aktiivisena toimijana, kun taas ihmisen rooliksi jää passiivinen vastaanottaminen. Modéuksen mukaan ihminen voi kuitenkin olla suhteessa Jumalaan myös aktiivinen vaikkakin vain vastauksena Jumalan aloitteeseen.⁹⁴

Tässä hän tukeutuu edellä mainitun Eckerdalin ja tämän inspiraationlähteiden lisäksi vahvasti myös Sigurdsonin ajatteluun. Yhdessä heidän kanssaan Modéus näkee, että kansankirkollisessa virtauksessa, ja varsinkin Billingin teologiasta vaikutteita ottaneessa traditiossa, vallinnut ihmiskäsitys on tehnyt vaikeaksi puhua konkreettisesta jumalanpalvelusyhteisöstä kirkossa. Ihmisten aktiivisuudelle ei ole teologisella tasolla ollut tilaa, ja tämä on johtanut ihmisten passiivisuuteen myös käytännön tasolla. Samalla instituution edustajista, papeista ja muista työntekijöistä, on Modéuksen mukaan ikään kuin vahingossa tullut kirkon sosiaalinen ruumis, vaikka virkateologia kansankirkossa on ollut matala. Jonkun on ollut Modéuksen mukaan täytettävä kirkkoon syntynyt tyhjiö.⁹⁵ Ihmisen aktiivisuuden salliva ihmiskäsitys näyttääkin olevan tärkeällä paikalla Modéuksen kirkkokäsityksessä juuri sen takia, että se antaa teologisen perustan jumalanpalvelusyhteisön aktiiviselle roolille kirkossa.

Suhteessa ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin Modéuksen ajattelu näyttää tässä suhteessa osoittavan aika vahvasti yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan. Sigurdsoniin tukeutuminen sekä myös muiden kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen piiriin kuuluvien teologioiden, kuten Sandahlin, ajattelun ymmärtäminen⁹⁶ näyttävät osoittavan, jos vielä tarkempia ollaan, kohti heidän edustamaansa yhteisöllistä kirkkokäsitystä.

⁹⁴ M15, 273–274, 281–282, 328–329.

⁹⁵ M15, 269, 273–274, 282, 327.

⁹⁶ M15, 318–319.

Keskustelu on kuitenkin tässä kohtaa Ruotsissa ollut ilmeisesti aika polarisoitunutta, ja siksi sen, että Modeus korostaa aluksi Jumalan toiminnan ensisijaisuutta ja perustavaa roolia kirkon kannalta, voi nähdä myös jonkinlaisena kädenojennuksena kansankirkollisen linjan suuntaan ja samalla sillanrakennuksena kaukana toisistaan olleiden kirkkokäsitysten välille. Tässä suhteessa hän tulee siten lähelle myös Perseniuksen ja muiden kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsitystä. Hekin näyttävät pyrkivän silloittamaan polarisoitunutta keskustelua ja rakentamaan kirkkokäsitystä, jossa yhteisöllisyydelle olisi tilaa kirkossa ja nimenomaan sen kansankirkollisessa kontekstissa. Samoin, myös heillä yhdistyivät Jumalan aktiivisuuden ja ihmisten konkreettisen jumalanpalvelusyhteisön korostukset.⁹⁷

4.1.2 Yhteinen jumalanpalvelus

Kokoontumisen ilmiö vastauksena Jumalan kutsuun on siis keskeisessä roolissa Modéuksen kirkkokäsityksessä. Kyseessä ei ole kuitenkaan mikä tahansa kokoontuminen, vaan nimenomaan kokoontuminen armonvälineiden ääreen jumalanpalvelukseen. Jumalanpalveluksen roolin voi mielestäni nähdä yhtenä tekijänä, joka jakaa erilaisia Ruotsissa vaikuttavia kirkkokäsityksiä. Esimerkiksi palveluorientoituneen kansankirkkonäyn kannattajat eivät näytä pitävän jumalanpalvelusta mitenkään luovuttamattomana kirkon keskuksena. Heille kirkon tehtävänä näyttää olevan palvella jäseniään sillä tapaa kuin jäsenet toivovat, ja jos jumalanpalvelus ei enää puhuttele ihmisiä, on tämä merkki kirkolle siitä, että sen tulee palvella jäseniään jollain muulla tavalla. Tämän päivän konteksti, se minkälaista uskonnollisuutta tämän päivän yksilöllisessä kulttuurissa elävät ihmiset kaipaavat, näyttää olevan tässä kirkkokäsityksessä kirkon suunnannäyttäjänä.

Tämä on ehkä se kirkkokäsitys, josta Modéus tuotannossaan kaikkein selvimmin ottaa etäisyyttä. Modéukselle kokoontumisella jumalanpalvelukseen on luovuttamaton, konstitutiivinen, rooli kirkon olemuksen kannalta. Kasteessa ihmiset ovat tulleet jumalanpalveluksen kautta sisälle kirkon yhteisöön, ja kokoontuminen ehtoolliselle jumalanpalvelukseen vahvistaa tätä yhteisöä.⁹⁸ Jumalanpalveluksella näyttää olevan luovuttamaton rooli Modeuksen kirkkokäsityksessä ennen

⁹⁷ Vikström 2008, 100, 106.

⁹⁸ M15, 355, 369.

kaikkea siitä syystä, että hän tulkitsee sen edellä kuvatun Jumalan ja ihmisten välisen vastavuoroisen rakkaussuhteen tapahtumapaikaksi.⁹⁹ Jumalanpalveluksessa Kristus kohtaa kirkkonsa ja antaa sille elämän.

Tässä kohtaa yksilökeskeisempi palveluntuottajamalli kysyisi ehkä, miksi tämän kohtaamisen on tapahduttava yhteisessä jumalanpalveluksessa. Eikö kunkin kirkon jäsenen henkilökohtainen suhde Jumalan kanssa kotisohvalta riittäisi, varsinkin kun aikamme kulttuuri tukee tällaista kristillisyyttä? Modéus ei kovin eksplisiittisesti perustele tulkintaansa nimenomaan yhteisestä jumalanpalveluksesta Jumalan ja ihmisen välisen suhteen kohtaamispaikkana. Hänen perusteluitaan voi kuitenkin lukea implisiittisesti rivien välistä, ja tulkintani niistä rakentuu kun hie-
man hajallaan olevia Modéuksen argumentteja lukee hänen inspiraationlähteenä olleen kirjallisuuden, erityisesti liturgisen teologian¹⁰⁰ piiriin kuuluvan Gordon Lathropin teosten, valossa.

Modéuksen argumentaatio tuntuu lähtevän liikkeelle aina luomisesta, ja sitä kautta kristillisestä ihmiskäsityksestä, asti. Ihmiset on Modéuksen mukaan luotu yhteisöön Jumalan ja toinen toistensa kanssa. Modéus viittaa tässä ensimmäisen Mooseksen kirjan luomiskertomuksiin (1. Mos. 1:1–2:24). Modéuksen mukaan tavallinen teologinen tulkinta tästä kohdasta on, että luomisen perusteella ihmiseen on sisäänrakennettuna kutsu yhteisöön Jumalan ja ihmisten kanssa.¹⁰¹ Tämän jälkeen hän jatkaa kuvailemalla miten Jumala on ihmisiä kutsunut tällaiseen yhteisöön. Aluksi Jumala kutsui Israelin kansan. Modéus viittaa Vanhan testamentin kohtiin, jotka kuvailevat muun muassa vanhan liiton solmimista Siinain vuorella, kansan kokoamista yhteen pakkosiirtolaisuuden jälkeen sekä eskatologista profetiaa tulevasta kokoontumisesta Siionin vuorella.¹⁰²

Modéus ei itse sitä eksplisiittisesti sano, mutta on hyvin mahdollista, että hänen argumentaationsa taustalla tässä on se Lathropin ajatus, että Jumala on alusta lähtien pelastaessaan kansansa ja halutessaan olla jälleen vuorovaikutuksessa

⁹⁹ M15, 357.

¹⁰⁰ Byström ja Norrgård kuvailevat, kuinka liturgisen teologian juuret ovat liturgisessa liikkeessä, joka sai alkunsa roomalais-katolisesta kirkosta 1800-luvulla, mutta levisi ruohonjuuritason kautta laajasti myös muihin kirkkokuntiin. Näistä vaikutteista 1940-luvulla osalliseksi tullutta ortodoksisen traditioon kuuluvaa Aleksander Schmemannia voi heidän mukaansa pitää liturgisen teologian isänä. Schmemannin kirjoitusten myötä liturginen teologia tuli tarkoittamaan teologista metodologiaa, jossa keskeistä on ollut nähdä liturgia uskon alkulähteenä ja ylläpitäjänä. Schmemannin seuraajia liturgisen teologian saralla ovat olleet Byströmin ja Norrgårdin mukaan mm. roomalais-katolinen Aidan Kavanagh sekä luterilaiset David W. Fagerberg ja Gordon W. Lathrop. Byström & Norrgård 1996, 30–58.

¹⁰¹ M15, 355, 372.

¹⁰² M15, 355.

ihmisten kanssa pelastanut heidät nimenomaan yhteisöön.¹⁰³ Jumala oli luodessaan ihmiset tarkoittanut heidät yhteisöön, ja siksi hän nyt jälleen kootessaan ihmisiä Israelin kansan ajoista lähtien luokseen kokoaa heidät nimenomaan yhteisöksi. Tälle vanhan liiton luomalle jatkumolle myös varhaiset kristityt liittyivät kutsuessaan ryhmittymäänsä ja kokoontumisiaan samalla termillä, kuin mitä oli käytetty Israelin kansasta Jumalan luo kokoontuneena. Tämä termi oli hepreaksi qahal ja kääntyi myöhemmin kreikan kielelle ekklesia. Myös termit, joita varhaiset kristityt käyttivät jumalanpalveluksestaan, kuten synagein tai synerchesthai, viittasivat Modéuksen mukaan nimenomaan yhteen tulemiseen.¹⁰⁴ Modéus tuntuu siis rivien välissä sanovan, että Jumalan ja ihmisten vuorovaikutuksen ensisijaisena kontekstina on alusta lähtien ollut kokoontuminen.

Mutta miksi yhteisö? Miksi Jumala on alun perin tarkoittanut ihmiset yhteisöön? Tähän kysymykseen vastatessaan Modéus näyttää viittaavan Jumalan omaan olemukseen yhteisönä. Kolmiyhteinen Jumala on itse jo yhteisö, ja kirkon yhteisö on ikään kuin tämän jumalallisen yhteisön jälkikaiku.¹⁰⁵ Näyttää siltä, että Modéuksen mukaan Jumalan yhteisöllisen olemuksen takia ihmisiin on jo luomissa sisäänrakennettu kutsu yhteisöön. Kun ihmiset sitten ovat seuranneet luontoonsa kirjoitettua kutsua ja kokoontuneet yhteen Jumalan luo jumalanpalvelukseen, Jumala asettaa heidät yhteisöön toinen toisensa kanssa tiettyssä mielessä Modéuksen mukaan halusivatpa ihmiset sitä tai eivät. Ihmisten vastavuoroinen suhde tässä yhteisössä kuvastaa Modéuksen mukaan kolmiyhteisen Jumalan keskinäisiä suhteita. Perikoreesin¹⁰⁶ käsite kuvaa hänen mukaansa tätä kolminaisuuden tapaa olla suhteessa.¹⁰⁷ Tästä kirkon yhteisön ja yhteenkuuluvuuden olemuksesta jatkan enemmän seuraavassa alaluvussa¹⁰⁸, mutta tässä kohtaa on jo paikallaan havainnollistaa näin, miten kirkon yhteisöllisyys juontaa juurensa Modéuksella siis itse kolmiyhteisen Jumalan olemuksesta.

¹⁰³ Lathrop 1999, 31–32.

¹⁰⁴ M15, 355–357.

¹⁰⁵ M15, 353–354.

¹⁰⁶ Modéus ei itse avaa suoraan, mitä tällä käsitteellä tarkoitetaan, mutta hän viittaa Zizioulasiin, Moltmanniin ja Volfiin, jotka ovat avanneet käsitettä paremmin. Volfin teoksessa *After Our Likeness* (1998), johon Modéus tässä kohtaa tarkemmin viittaa, Volf kuvaa perikoreesia muun muassa seuraavasti: ”Vastavuoroisessa antamisessa ja vastaanottamisessa Kolminaisuuden persoonat eivät ole vain toisistaan riippuvaisia vaan toisiinsa sisältyviä (mutually internal), jotain johon Jeesus Johanneksen kuvaamana jatkuvasti viittaa: ‘Silloin te opitte ymmärtämään, että Isä on minussa ja minä olen Isässä’ (Joh. 10:38). Tämä Kolminaisuuden persoonien vastavuoroinen toinen toisensa sisällä asustaminen ja toistensa läpäiseminen, jota Pseudo-Kyrilloksesta lähtien on kutsuttu perikoreesiksi, määrittää sekä jumalallisten persoonien että heidän ykseytensä luonnetta.” Volf 1998, 208.

¹⁰⁷ M15, 354.

¹⁰⁸ 4.2.

Jumalasta näyttävät juontuvan Modéuksella myös se tapa ja ne elementit, joiden kautta kirkko on jumalanpalveluksessa vuorovaikutuksessa Jumalan kanssa. Tässä kohtaa hän rakentaa vahvasti Lathropin ja muiden liturgisen teologian edustajien, kuten Gregory Dixin ja Aleksander Schmemmannin, ajattelun päälle. Lathropin ajatusten referoinnin yhteydessä Modéus toteaa seuraavaa: ”(Jumalanpalveluksen) ordo muodostuu joukosta tekijöitä, jotka ovat konstitutiivisia kristilliselle jumalanpalvelusyhteisölle Jumalan kasvojen edessä.”¹⁰⁹ Lainauksessa mainittu *ordon*¹¹⁰ käsite on liturgisen teologian ahkerasti viljelemä käsite. Ordolla tarkoitetaan Modéuksen mukaan sitä kristillisen jumalanpalveluksen perusrakennetta ja niitä yhteisiä elementtejä, jotka ovat olleet läsnä varhaisten kristittyjen ajoista lähtien ja säilyttäneet paikkansa ulkopuolelta katsoen hajanaiselta vaikuttavan kristillisen jumalanpalveluskentän yhdistävinä elementteinä. Modéus viittaa Lathropiin, jonka mukaan tällaisia elementtejä ovat olleet erityisesti sanan saarna, kaste sekä ehtoollinen, mutta myös esimerkiksi rukous sekä sunnuntai kokoontumispäivänä.¹¹¹

Ajatuskulkumme kannalta edellisessä lainauksessa mielenkiintoista on kuitenkin erityisesti Modéuksen Lathropin pohjalta rakentama ajatus siitä, että tietyt elementit ovat kristilliselle jumalanpalvelukselle Jumalan kasvojen edessä luovuttamattomia. Nämä elementit näyttävät siten jollain tapaa juontuvan Jumalasta itsestään ja hänen olemuksestaan. Mihin tämä ajatus perustuu? Vastausta etsiesämme meidän täytyy kuunnella hieman Lathropia, sillä Modéus itse ei asiaa avaa. Lathropin mukaan monet näistä ordon mukaisista jumalanpalveluksen elementeistä olivat vahvasti läsnä jo Jeesuksen omassa elämässä. Jeesuksen kuoleman jälkeen opetuslapset kokivat, että nämä elementit yhdistyivät elimellisesti siihen kuka Jeesus on. Osallistuessaan näiden elementtien viettoon he kokivat tulewansa vedetyksi osallisiksi Jeesuksesta itsestään ja hänen elämästään. Juuri näistä elementeistä muodostui Lathropin mukaan konstitutiivisia kristilliselle ju-

¹⁰⁹ M15, 361. ”(Gudstjänstens) ordo utgörs av ett antal faktorer som är konstitutiva för den kristna gudstjänstgemenskapen inför Guds ansikte.” (Käännös tekijän) Tässä kohtaa on hieman epäselvää puhuuko Modéus omalla suullaan, vai jatkaako hän Lathropin ajatusten referoimista viittaamatta kuitenkaan häneen tässä kohtaa. Joka tapauksessa on selvää, että Lathropin ajatukset ovat tässä taustalla, ja toisaalta tämän asian käsittelyn yhteydessä tulee selväksi myös se, että Modéus on myös itse tätä mieltä ja rakentaa tämän ajatuksen päälle.

¹¹⁰ Lathrop toteaa, että Gregory Dixin teoksen *The Shape of the Liturgy* (1945) jälkeen suurin osa liturgisesta tutkimuksesta oli kiinnostunut liturgian yhteisestä muodosta (shape) tai mallista (pattern). Aleksander Schmemmannin teos *Introduction to Liturgical Theology* (1975) kuitenkin siirsi tämän keskustelun *ordon* käsitteen ympärille. Lathrop 1999, 106.

¹¹¹ M15, 361–362.

malanpalvelukselle, koska kristityt kokivat, ja ovat myöhemminkin kokeneet, kohtaavansa Kristuksen näiden välineiden yhteydessä.¹¹²

Tällaisen ajatuskulun voi tulkita olleen taustalla, kun Modéus rakentaa sen ajatuksen päälle, että tietyt elementit ovat konstitutiivisia kristilliselle jumalanpalvelukselle Jumalan kasvojen edessä. Näin pohjimmiltaan Kristuksesta itsestään ja hänen kohtaamisestaan tiettyjen välineiden yhteydessä juontuu myös näiden välineiden keskeisyys Modéuksen kirkkokäsityksen kannalta. Tällaisia armonvälineitä tai pyhiä asioita¹¹³, joiden yhteydessä kohtaamme jumalanpalveluksessa Kristuksen, ovat Modéuksen mukaan sanan lukeminen ja saarnaaminen, kaste, ehtoollinen, rukoukset, uskontunnustus ja ylistys.¹¹⁴ Luettelo vastaa aika lailla Lathropin kuvailemaa kristillisen jumalanpalveluksen yhteistä ordoa. Näyttää siis siltä, että kokoontuminen näiden elementtien äärelle jumalanpalvelukseen on Modéuksen mukaan konstitutiivista kirkolle, koska ensisijaisesti näiden elementtien yhteydessä kirkko kohtaa Jumalan Kristuksen kautta.

Näin on tultu siihen, mistä lähdimme Modéuksen jumalanpalvelusta koskevan argumentaation analyysin suhteen. Modéukselle jumalanpalvelus näyttää olevan konstitutiivinen elementti kirkon kannalta, koska hän tulkitsee sen Jumalan ja ihmisten välisen rakastavan dialogin ensisijaiseksi areenaksi. Tätä tulkintaansa hän ei kovin eksplisiittisesti perustele, mutta tulkinnan taustalla näyttäisi implisiittisesti olevan edellä kuvattu ajatuskulku. Jumalan itsensä olemuksesta on seurannut kirkolle tietynlainen tapa olla vuorovaikutuksessa Jumalan kanssa. Tämän tavan keskeisenä elementtinä on vuorovaikutuksen yhteisyys jumalanpalveluksen pyhien asioiden kautta.

Modéuksen kirkkokäsityksessä kysymys jumalanpalvelukseen osallistumisesta ei siis ole kirkon ja sen jäsenten kannalta vapaavalintainen kysymys, kuten palveluorientoitunut kansankirkkonäky näyttäisi väittävän. Modéukselle yksilö ei ole kirkon identiteetin lähtökohta ja keskus. Hänelle lähtökohta ymmärrykselle kirkosta on ennemmin kollektiivissa.¹¹⁵ Astuessaan kirkon jäseneksi yksilö tulee osaksi kokonaisuutta ja osaksi tämän kokonaisuuden tapaa olla vuorovaikutuksessa Luojaansa kanssa. Tietyllä ordolla varustettu yhteinen jumalanpalvelus on

¹¹² Lathrop 1999, 109–111.

¹¹³ Modéus puhuu niistä välineistä, joiden yhteydessä kohtaamme Kristuksen, välillä armonvälineinä (esim. M15, 357), välillä pyhinä asioina (heliga ting) (esim. M15, 352). Puhe pyhistä asioista näyttää avaavan ajatukset perinteistä laajemmalle joukolle välineitä, joiden yhteydessä Modéuksen mukaan kohtaamme jumalanpalveluksessa Kristuksen, kun taas armonvälineet johtavat perinteisesti ajatukset rajatumpaan joukkoon välineitä, erityisesti sanaan ja sakramentteihin.

¹¹⁴ M15, 352.

¹¹⁵ M15, 360.

Modéuksen ajatuksissa tämä kaikilta edellisiltä kristillisiltä sukupolvilta yhteisesti peritty vuorovaikutuksen tapa.¹¹⁶ Siellä kirkko kollektiivina kohtaa Kristuksen, saa elinvoimansa häneltä ja muotoutuu itsekseen, eli Kristuksen ruumiiksi, joksi se on kutsuttu. Kristuksen ruumiissa yksilö on osa kokonaisuutta, ruumiin jäsen. Tässä kohtaa Modéus on edelleen ottanut vaikutteita liturgisesta teologiasta, ja tällä kertaa Aleksander Schmemmannin ajattelusta.¹¹⁷

Yhteinen jumalanpalvelus näyttää olevan liturgisen teologian jäljissä Modéukselle siinä määrin kirkon elämän lähde, että kirkko ja kristityt, jotka eivät enää vietä jumalanpalvelusta, saattavat hänen mukaansa jossain vaiheessa lakata olemasta kirkko. Tätä näkökulmaa Modéus piti vahvemmin esillä aiemmassa tuotannossaan, jossa hän totesi että kirkko, joka lakkaa viettämästä jumalanpalvelusta, lakkaa olemasta kirkko.¹¹⁸ Tämä näkökulma on hieman vaimentunut väitöskirjaan tultaessa, mutta rivien välistä sen voi edelleen päätellä jossain määrin vaikuttavan Modéuksen ajattelun taustalla. Tämä näkyy esimerkiksi seuraavista asioista: Ensinäkin hän toteaa, että jumalanpalvelus on luovuttamaton osa paitsi kirkon myös jokaisen yksittäisen kristityn identiteettiä.¹¹⁹ Toisaalla hän alaviitteessä referoi Küngin ajattelua, jonka mukaan kirkko on kasteelle velkaa sen, että se ylipäättään on kirkko ja ehtoolliselle sen, että se pysyy kirkkona.¹²⁰ Modéus kursivoi tässä yhteydessä sanan *pysyy*, mikä näyttää viittaavan siihen, että rivien välissä Modéus on edelleen sillä kannalla, ettei ihminen kirkkoon kerran tultuaan automaattisesti pysy siinä loppuun asti. Tähän suuntaan viittaa myös hänen aiemmin käsittelemämme painotuksensa ihmisen valinnan vapaudesta suhteessa Jumalan kutsuun. Ihminen voi sanoa Jumalalle myös ”ei”.¹²¹

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Modéuksen mielestä ne, jotka eivät kasteen jälkeen juuri jumalanpalveluksessa käy, automaattisesti myöskään tippuisivat kirkon ulkopuolelle. Lähinnä hän näyttää tahtovan sanoa, että näin voi käydä. Itse asiassa väitöskirjassaan hän aiempaa voimakkaammin korostaa kasteen kantokykyä suhteessa kirkon jäseniin. Samoin, hän painottaa useaan otteeseen, ettei hän puhuessaan jumalanpalvelusyhteisön keskeisyydestä kirkon kannalta tarkoita, että ne, jotka ovat läsnä jumalanpalveluksessa, olisivat automaattisesti kirkko ja ne, jotka poissa jumalanpalveluksesta, automaattisesti kirkon ulkopuo-

¹¹⁶ M15, 360–363.

¹¹⁷ M15, 358–360.

¹¹⁸ M05, 85; M14, 27.

¹¹⁹ M15, 360.

¹²⁰ M15, 369.

¹²¹ Ks. alaluku 4.1.1

lella. Tässä kohtaa hän ammentaa Harald Hegstadilta. Hegstadin jalanjäljissä Modéus toteaa myös, ettei voida määritellä vähimmäismäärää, joka ihmisen on oltava läsnä jumalanpalveluksissa, jotta tämä pysyisi kirkossa.¹²²

Kaikkiaan hän näyttää haluavan jättää asian ihmisen ja Jumalan väliseksi asiaksi. Ulkopuolelta kukaan ei voi sanoa, että ihminen on ulkoisten tunnusmerkien, kuten vähäisen jumalanpalvelusaktiivisuuden takia, kirkon ulkopuolella. Samalla hän kuitenkin näyttää painottavan, ettei ulkopuolelta kukaan voi myöskään holhoten sanoa, että ihminen on edelleen osa kirkkoa, vaikka tämä itse eksplisiittisesti sanoin ja teoin tekisi selväksi, ettei halua olla enää missään tekemisissä kirkon kanssa.¹²³ Tässä viimeisessä ajatuksessa näkyy Sigurdsonin vaikutus Modéuksen ajatteluun.

Näin alaluvun loppuun voidaan kokoavasti todeta, että kokoontumisen ilmiö ja yhteinen jumalanpalvelus ovat tärkeällä paikalla Modéuksen kirkkokäsityksessä. Niihin Jumala ihmisiä ja kirkkoaan kutsuu, ja ihmiset vastaavat kokoontumalla jumalanpalvelukseen. Kokoontumisen ilmiön ja yhteisen jumalanpalveluksen keskeisyyden myötä fokus Modéuksen kirkkokäsityksessä asettuu kirkon työntekijöiden sijaan siihen kollektiiviin, jumalanpalvelusyhteisöön, joka kokoontuu. Modéuksella myös työntekijän ensisijainen paikka on osana kokoontuvaa jumalanpalvelusyhteisöä, ja työntekijän keskeisenä tehtävänä on palvella tätä kollektiivia.¹²⁴ Tämä fokuksen siirtyminen työntekijöistä jumalanpalvelusyhteisöön erottaa Modéuksen kirkkokäsitystä niistä kirkkokäsityksistä, joissa työntekijät ovat selkeämmin fokuksessa kirkon näkyvänä ruumiina ja aktiivisena toimijana. Selkein esimerkki tällaisesta työntekijäkeskeisestä kirkkokäsityksestä on tietenkin palveluorientoitunut kansankirkkonäky, jossa työntekijöiden tehtävä on tuottaa kirkon jäsenille palveluita. Kuitenkin myös Billingin teologiasta vaikutteita saanut kirkkokäsitys, jossa kansankirkko nähdään armovälineinstitutiona, on jossain määrin tällainen kirkkokäsitys. Myös siinä työntekijät ovat fokuksessa, vaikkakin ehkä hieman vahingossa, kuten aiemmin huomasimme.

Tässä alaluvussa on tullut vahvasti esille myös miten keskeisessä roolissa yhteinen jumalanpalvelus on Modéuksen kirkkokäsityksessä. Erilaisista Ruotsissa vaikuttavista kirkkokäsityksistä tämä painotus osoittaa ennen kaikkea kohti yhteisöllisiä kirkkokäsityksiä, joista kaikissa yhteisellä jumalanpalveluksella näyttää olevan keskeinen rooli kirkkokäsityksen kannalta. Muista kirkkokäsityksistä kan-

¹²² M15, 348, 404–405.

¹²³ M15, 329–330.

¹²⁴ M05, 172–173; M15, 360, 468.

sankirkon armovälineinstituutina hahmottavilla jumalanpalvelus on myös keskeisessä roolissa, mutta erona on ehkä se, että jumalanpalveluksen yhteisyys ei nouse keskiöön, sillä kirkon konkreettinen yhteisö jää tässä kirkkokäsityksessä varjoon. Palveluorientoituneessa kirkkonäyssä taas jumalanpalveluksella ylipäättään ei näytä olevan mitenkään luovuttamatonta asemaa kirkon kannalta.

Modéuksen argumentaatio yhteisen jumalanpalveluksen puolesta tässä luvussa havainnollistaa hyvin hänen ylipäättään väitöskirjassaan käyttämäänsä argumentaatiota ja sen lähteitä sekä sitä miten se poikkeaa esimerkiksi palveluorientoituneen kansankirkkonäyn argumentaatiosta. Kun palveluorientoituneilla kirkkokäsityksen taustalla olevassa argumentaatiossa tämän päivän konteksti on ohjaavassa roolissa, Modéuksella ohjaavan roolin ovat saaneet Raamatun kirjoitukset ja kristillinen traditio. Nämä argumentaation lähteet havainnollistuvat selkeästi Modéuksen argumentoidessa yhteisen jumalanpalveluksen puolesta, mutta myös läpi väitöskirjansa Modéus aloittaa väitteidensä argumentaation usein viittaamalla raamatunkohtiin ja tuomalla niiden tueksi myös kristillisen kirkon tradition todistuksen.

Tähän kohtaan täytyy todeta, ettei asia näiden kahden kirkkokäsityksen argumentaation välillä ole aivan näin mustavalkoinen, vaan esimerkiksi palveluorientoituneen kirkkokäsityksen puhemiehen Petterssonin mukaan myös hänen kirkkokäsityksensä perustuu Raamattuun. Samoin Modéuksella on välillä konteksti argumentaation lähteenä. Kyse on tässä ehkä ennen kaikkea korostuserosta. Kummatkin kirkkokäsitykset käyttävät laajaa kattausta erilaisia argumentaation lähteitä, mutta keskeiseen rooliin Modéuksella nousevat Raamattu ja kristillinen traditio kun taas Petterssonilla tämän päivän konteksti. Raamatun ja kristillisen tradition käyttäminen argumentaation päälähteenä ohjaavat ajatukset Modéuksen kirkkokäsityksen suhteen tässä ehkä selkeimmin kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllistä kirkkokäsitystä kohti. Myös heillä nämä lähteet korostuvat argumentaatiossa kuten huomasimme teologianhistoriallisessa taustaluvussa esimerkiksi Dag Sandahlin kohdalla.

4.2 Kirkko paikallisena yhteisönä

4.2.1 Koinonia

Toinen ekklesian ulottuvuus ja sitä kuvannut sana oli yhteisö. Tämä ulottuvuus asettaa Küngilla, ja Modéuksella hänen jalanjäljissään, fokuksen kokoontuvaan yhteisöön ja sen keskinäiseen yhteenkuuluvuuteen. Modéuksen ajattelussa kirkon yhteisön yhteenkuuluvuutta kuvaa keskeisellä tavalla koinonian käsite. Hän näyttää tässä kohtaa ottavan vaikutteita muun muassa Hegstadilta. Hegstadin jalanjäljissä myös Modéuksella koinonian käsitteeseen, ja sen kuvaamaan yhteenkuuluvuuteen, näyttää sisältyvän kirkon osallisuus Kristuksesta, ja tämän osallisuuden kautta osallisuus myös toisten kirkon jäsenten elämästä.¹²⁵ Syvä osallisuus Kristuksen kautta lähimmäisestä kirkon yhteisössä heijastaa Modéuksen mukaan kolminaisuuden keskinäisiä suhteita. Näitä kolminaisuuden keskinäisiä suhteita kuvaasi, kuten jo aiemmin huomasimme, Modéuksen mukaan perikoreesin käsite.¹²⁶

Kirkon yhteisö on Modéuksen mukaan siis yhtä Kristuksen kanssa, ja Kristuksen kautta kirkon jäsenet kuuluvat syvästi yhteen myös toinen toisensa kanssa. Modéus painottaa, että molempien näiden koinonian puolten on oltava mukana kirkkokäsityksessä. Modéus kuvaa näitä kahta koinonian puolta ihmisten yhteisönä Jumalan kanssa ja ihmisten keskinäisenä konkreettisenä yhteisönä.¹²⁷ Kristus on kirkon perusta, eikä kirkon yhteisö siten tyhjene ihmisten keskinäisiin suhteisiin. Tässä kohtaa Modéus lainaa ekumeenisen asiakirjan¹²⁸ ajatuksia ja toteaa niiden vastaavan omaa argumentaatiolinjaansa. Jos ensinäkin Kristus tarvitaan kirkon yhteisön perustaksi, ei kirkko toisaalta ole myöskään vain yksittäisten Jumalaan uskovien ja Hänen kanssaan yhteisössä elävien ihmisten summa. Modéuksen siteeraaman ekumeenisen asiakirjansanoin 'hän (kirkko) on ihmisten yhteinen osallisuus Jumalan elämästä (2. Piet. 1:4), Jumalan, joka on kolmiyhteinen ja koko yhteisön alkuperä ja lähde'.¹²⁹ Lainauksessa tulee ilmi Jumalan perustava rooli kirkon kannalta, mutta myös kristittyjen syvä keskinäinen yhteenkuuluvuus.

Modéuksen ajattelussa tämän ihmisten keskinäisen yhteenkuuluvuuden kannalta on olennaista, kuten jo edellisen alaluvun perusteella kävi selväksi, että

¹²⁵ M15, 372.

¹²⁶ M15, 354. Ks. perikoreesin käsitteestä tarkemmin alaluvusta 4.1.2.

¹²⁷ M15, 350–354.

¹²⁸ World Council of Churches 2005, 5.

¹²⁹ M15, 352. 'Hon (kyrka) är deras gemensamma delaktighet i Guds liv (2. Pet. 1:4), den Gud som är treenig och all gemenskaps ursprung och källa'. (Käännös tekijän)

tämä yhteys tulisi konkreettiseksi sanan ja sakramenttien äärelle kokoontumisen kautta. Osittain tästä syystä Modéus on valinnut kirkkokäsityksensä avainjakeeksi Matt. 18:20:n: 'Siellä missä kaksi tai kolme on koolla minun nimessäni, siellä minä olen heidän keskellään'¹³⁰. Jakeessa havainnollistuu Modéuksen mukaan sekä kirkon yhteisön perustana oleva Kristuksen läsnäolo että Jeesuksen nimessä konkreettisesti kokoontuva ihmisten keskinäinen yhteisö.¹³¹

Modéus havainnollistaa kirkon yhteisön syvää Jumalan kautta muodostuvaa keskinäistä yhteenkuuluvuutta muutamilla Uuden testamentin kuvilla. Yksi esimerkki tästä ovat kirkosta käytetyt perhemetaforat. Modéus toteaa, että Uudesta testamentista saa paljon tukea se ajatus, että Jeesus ajatteli kristittyjen yhteenkuuluvuudesta perhe- ja sukutermein. Sen myötä, että kristityillä oli sama isä, heitä saatettiin kutsua sisaruksiksi. Samoin sekä Jeesus että Paavali puhuivat Modéuksen mukaan kristityistä veljinä. Sisarusten välinen syvä yhteenkuuluvuus juontaa juurensa yhteisiin vanhempiin. Samalla tavoin kristittyjen välinen syvä yhteenkuuluvuus juontui yhteisestä Taivaallisesta isästä.¹³²

Toinen vastaava Modéuksen käyttämä raamatullinen kuva on Kristuksen ruumis. Modéus viittaa siihen miten Paavali näyttää tarkoittavan tällä kuvalla, että Korintin jumalanpalvelusyhteisö, jolle Paavali kirjeensä osoittaa, ei vain esitä tai muistuta Kristuksen ruumista, vaan että se *on* Kristuksen ruumis. Modéuksen mukaan kirkko todella on yhtä Kristuksen kanssa, ja osallisuus Kristuksesta ja tämän kärsimyksistä pitää sisällään syvän osallisuuden myös lähimmäisestä ja tämän kärsimyksistä. Se, miten kouriintuntuva tämä yhteenkuuluvuus Modéuksen ajatuksissa on, näkyy siinä miten hän havainnollistaa jumalanpalvelusyhteisön yhteenkuuluvuutta viittaamalla Paavalin korinttilaiskirjeessä esittämään ajatukseen siitä, että jos yksi ruumiinosa kärsii, kärsivät myös muut, ja jos yksi osa saa osakseen kunniaa, iloitsevat myös muut osat.¹³³

¹³⁰ M15, 351. 'Där två eller tre är samlade i mitt namn är jag mitt ibland dem.' (Käännös Raamatun vuoden 1992 suomennoksesta)

¹³¹ M15, 351–352, 354.

¹³² M15, 373.

¹³³ M15, 372.

4.2.2 Pysyvä yhteisö

Modéuksen mukaan kirkon yhteisön syvästä Kristuksen kautta muodostuvasta keskinäisestä yhteenkuuluvuudesta seuraa se, että kirkko kuuluu yhteen myös jumalanpalveluksen ulkopuolella ja on tämän takia kutsuttu jakamaan myös arkea keskenään. Tämän Modéus toteaa seuraavalla tavalla: ”.. pyhien yhteisöllä *on* yhteisö pyhissä asioissa ja siksi se on yhteisö, joka jakaa arkielämää.”¹³⁴

Tätä ajatustaan hän tukee erityisesti Uuden testamentin todistuksella. Ensimmäkin Modéuksen mukaan Paavalin kuvaukset seurakunnasta Kristuksen ruumiina kirjeissä Rooman ja Korintin seurakunnille viittaavat tähän suuntaan. Yhteisön jäsenet olivat saman ruumiin jäseniä, jotka oli tarkoitettu toisiaan varten. Ruumiin jäsenille annetut armolahjat olivat Modéuksen mukaan monessa kohtaa luonteeltaan sellaisia, että ne viittasivat enemmän jumalanpalveluksen ulkopuoliseen elämään kuin jumalanpalvelukseen.¹³⁵ Toiseksi Modéus viittaa niihin moniin Uuden testamentin kohtiin, joissa kristittyjä kehoitetaan rakastamaan ja palvelemaan toisiaan.¹³⁶ Lopulta hän viittaa vielä Apostolien tekojen kuvaukseen siitä, miten varhaiset kristityt jakoivat kaiken keskenään ja muodostivat siten omaisuusyhteisön (*egendomsgemenskap*). Tämä omaisuusyhteisö ei Modéuksen mukaan ollut varhaisille kristityille mikään sekundäärinen asia, vaan se kuvasi sitä, mitä oli olla kirkko.¹³⁷ Kaikki nämä kohdat yhdessä tukevat Modéuksella sitä ajatusta, että varhaisilla kristityillä yhteisön pysyvä yhteenkuuluvuus näyttää johtaneen konkreettiseen yhteenkuuluvuuteen myös arjen keskellä. Modéus jatkaa, että myös tämän päivän kirkko-opin, joka haluaa rakentaa Raamatun todistuksen päälle, tulee sisältää tämä ajatus.¹³⁸ On ilmeistä että hän viittaa tässä omaan kirkkooppiinsa.

Painottamalla yhteisön pysyvyyttä myös jumalanpalveluksen ulkopuolella Modéus näyttää kritisoivan nykytilannetta, jossa jumalanpalvelusyhteisöt niin usein ovat anonyymeja yhteisöjä, jotka muodostuvat löyhästi jumalanpalveluksen ajaksi, mutta lakkaavat olemasta yhteisö tai mieltämästä itsensä yhteisöksi jumalanpalveluksen ulkopuolella. Tähän liittyen Modéus erottelee toisistaan tilapäisen ja pysyvän ekklesiologian. Liturgisen teologian ajatus siitä, että jumalanpalveluk-

¹³⁴ M15, 371. ”.. en gemenskap av heliga har gemenskap i heliga ting och därför är en gemenskap som delar vardagsliv.” (käännös tekijän)

¹³⁵ M15, 369, 372.

¹³⁶ M15, 372–373.

¹³⁷ M15, 373.

¹³⁸ M15, 374.

sessä kirkko ja kirkon identiteetti tulee ilmi, jota Modéus itse kyllä kannattaa, on Modéuksen mukaan kuitenkin joillain johtanut siihen päätelmään, että kirkko teologisessa mielessä muodostuu jumalanpalveluksen alkaessa, mutta lakkaa olemasta jumalanpalveluksen loputtua. Tällaista päätelmää hän kutsuu tilapäiseksi ekklesiologiaksi¹³⁹. Ajatuskulkunsa kannalta olennaista Modéuksen mukaan on, että tällaista tilapäistä ekklesiologiaa saatetaan käyttää tukemaan juuri edellä kuvailtua anonyymiä ja tilapäistä jumalanpalvelusyhteisöllisyyttä.¹⁴⁰

Tällaisella tilapäisellä ekklesiologialla ja yhteisöllisyydellä on Modéuksen mukaan kuitenkin monia puutteita. Ensimmäkin se ei tee oikeutta niille Uuden testamentin teksteille, joissa uskovien osallisuutta toinen toistensa elämästä painotetaan. Toiseksi siinä kuulumisella Kristuksen ruumiiseen ei ole mitään seurauksia jumalanpalveluksen ulkopuoliselle elämälle, mikä ei Modéuksen mukaan vastaa kirkkohistorian todistusta kristillisestä yhteisöstä. Kolmanneksi Modéus viittaa myös, ettei tilapäinen ekklesiologia vastaa sitä sosiologista faktaa, jonka mukaan yhteisöillä on taipumus muodostuttuaan säilyä yli ajan, vahvistua kun niitä hoidetaan ja sisältää osallisuutta toisten yhteisön jäsenten elämään. Viittaapa Modéus vielä englantilaisen teologin Steven Croftin ajatukseen, jonka mukaan varhainen kirkko ei koskaan olisi kehittänyt ruumis-analogiaa, jos elämä seurakunnassa olisi tarkoittanut vain jumalanpalveluksen viettämistä sunnuntaisin ja muutamia vapaaehtoisia tapahtumia sunnuntaiden välillä. Kaikki nämä argumentit yhdessä johtavat Modéuksen ajatukset tilapäisen yhteisöllisyyden ja ekklesiologian sijaan pysyvään yhteisöllisyyteen ja pysyvään ekklesiologiaan, jossa kirkon nähdään olevan olemassa myös jumalanpalveluksen ulkopuolella, ja tämän pysyvän yhteenkuuluvuuden annetaan johtaa myös konkreettiseen osallisuuteen toisten yhteisön jäsenten elämästä.¹⁴¹

Käsiteltyään laajasti kirkon yhteisön pysyvyyttä ja syvää yhteenkuuluvuutta Modéus näyttää aavistavan, että tällaisen pysyvän ekklesiologian saatetaan helposti nähdä johtavan sulkeutuneeseen ´meidän ja muiden´ välisen eron korostamiseen, jos yhteisön käsitettä ei tarkemmin eritellä.¹⁴² Väitöskirjassaan Modéus onkin eritellyt neljä erilaista jumalanpalvelusyhteisöä. Näitä ovat tilapäinen (tillfällig), vapaa (ledig), pysyvä (stabil) ja suljettu (sluten) jumalanpalvelusyhteisö.¹⁴³

¹³⁹ Hegstad käyttää Modéuksen mukaan tilapäisen ekklesiologian sijaan tästä ilmausta aktualistinen kirkkokäsitys. M15, 370.

¹⁴⁰ M15, 370.

¹⁴¹ M15, 370–371.

¹⁴² M15, 371.

¹⁴³ Tässä lauseessa tehdyt käännökset tekijän tekemiä.

Modéuksen mukaan tilapäinen jumalanpalvelusyhteisö muodostuu jumalanpalveluksen alussa ja hajoaa sen päätteeksi. Kyseessä voi olla tavallinen jumalanpalvelus, jonka osallistujilla ei ole halua pysyvämpään yhteisöön. Toisaalta kyseessä voi olla myös toimitusten tai kriisien yhteydessä muodostunut jumalanpalvelusyhteisö. Myöskään näissä tapauksissa yhteisö ei nimenomaan *jumalanpalvelusyhteisönä* jatka kokoontumista tapahtuman jälkeen, jos kyseessä on tilapäinen jumalanpalvelusyhteisö. Toimituksiin kokoontuneet saattavat kyllä muodostaa pysyvämmän perheyhteisön, joka jatkaa eloaan jumalanpalvelusten ulkopuolella.¹⁴⁴

Vapaa jumalanpalvelusyhteisö on hieman pysyvämpi kuin tilapäinen jumalanpalvelusyhteisö. Kun ihmiset tilapäisesti osallistuvat jumalanpalvelukseen useamman kerran, saattaa Modéuksen mukaan käydä niin, että ihmiset alkavat olemaan jollain tapaa suhteessa toisiinsa, vaikkakin hyvin vapaalla, ei-sitovalla tavalla. Tällaisessa yhteisössä yksilön tarpeet ovat etusijalla yhteisöön nähden, ja jos jumalanpalvelus ei enää miellytä yksilöä, tämän on helppo etsiä toinen parempi tilalle.¹⁴⁵

Pysyvä jumalanpalvelusyhteisö on nimensä mukaisesti luonteeltaan pysyvä, jossa ihmisten pysyvä yhteenkuuluvuus ja ystävyys painottuvat vapaata yhteisöä selkeämmin. Yhteisöön kuulumista ja avoimuutta ympäröivälle yhteiskunnalle painotetaan samanaikaisesti. Yhteenkuuluvuuden painottaminen saattaa pysyvän yhteisön kohdalla joskus johtaa siihen, että avoimuus ympäristölle ja uusille ihmisille unohtuu. Tällainen yhteisö voi Modéuksen mukaan kuitenkin arvostaa yhteenkuuluvuutta myös sellaisella tavalla, että uudet ihmiset kokevat yhteisön avoimeksi ja vieraanvaraiseksi. Yhteisö on olemassa myös jumalanpalveluksen ulkopuolella, ja siellä tapahtuvat yhteen tulemiset koetaan mahdollisuuksiksi solmia yhteyksiä niin yhteisöön kuuluvien kuin uusien ihmisten kanssa.¹⁴⁶

Suljettu jumalanpalvelusyhteisö on Modéuksen mukaan jäseniään vahvasti sitova yhteisö, jossa yhteenkuuluvuuden näkökulma on viety pitkälle. Tällaisessa yhteisössä on selkeästi määriteltynä ketkä kuuluvat yhteisöön ja ketkä eivät. Tämä saattaa luoda selkeän me-tunteen yhteisöön kuuluvien kesken ja samalla vetää selkeän rajan suhteessa niihin jotka eivät kuulu yhteisöön. Yhteisö on luonteeltaan pysyvä, mutta nimensä mukaisesti siltä puuttuu ihmissuhteiden tasolla avoimuutta ympäröivää maailmaa kohtaan. Tällaista yhteisöä saatetaan kutsua lahkoksi, mikä

¹⁴⁴ M15, 142–143.

¹⁴⁵ M15, 143–144.

¹⁴⁶ M15, 144–145.

tuo mukanaan negatiivisia mielikuvia. Kuitenkin myös vaikkapa luostarit ovat luonteeltaan tällaisia suljettuja jumalanpalvelusyhteisöjä, mikä johtaa Modéuksen mukaan monilla positiivisempiin mielikuviin.¹⁴⁷

Modéuksen mukaan näistä erilaisista jumalanpalvelusyhteisöistä vain suljetussa jumalanpalvelusyhteisössä korostuu ´meidän ja muiden´ välinen ero. Sen sijaan sekä vapaa että erityisesti pysyvä jumalanpalvelusyhteisö, jonka kannalla Modéus itse kaikkein selkeimmin näyttää olevan, mahdollistavat yhteisön samanaikaisen pysyvyyden ja avoimuuden.¹⁴⁸ Tällaisen samaan aikaan pysyvän ja avoimen yhteisöllisyyden tuominen esiin jumalanpalvelusyhteisöistä puhuttaessa näyttää olevan keskeinen Modéuksen väitöskirjan tavoite. Hänen mukaansa yhteisöllisen kirkkokäsityksen kriitikoilla on usein ollut suljettu yhteisöllisyys maali- taulunaan. Samaan aikaan yhteisöllisen kirkkokäsityksen puolustajat ovat usein vastanneet kritiikkiin tavalla, josta on saanut sen käsityksen, että suljettu yhteisöllisyys olisi ainut vaihtoehto.¹⁴⁹ Erittelemällä yhteisöllisyyttä siten, että suljetun yhteisöllisyyden rinnalla myös avoimuuden mahdollistavat yhteisöllisyyden muodot tulevat näkyviin, Modéus näyttää pyrkivän puolustamaan yhteisöllisyyttä tavalla, joka väistää sulkeutunutta yhteisöllisyyttä kohtaan esitetyn kritiikin.

4.2.3 Avoin ystävyys

Rakentaessaan ja vahvistaessaan kirkkokäsitystä, jossa kirkon yhteisö voidaan nähdä samaan aikaan pysyvänä ja avoimena, Modéus kuvailee kirkon yhteisöä muun muassa avoimen ystävyuden metaforalla. Modéus viittaa siihen, miten kristittyjen ja kirkon yhteisön kuvaamisessa ystävyuden metafora on ollut unohdettu kategoria, joka oli varhaisen kirkon käytössä, mutta on myöhemmin, perhemetaforan tultua vallitsevaksi, jäänyt vähemmälle huomiolle. Tänä päivänä se on Modéuksen mukaan kuitenkin monilla maallikoiden asemaa arvostavilla teologeilla¹⁵⁰ jälleen vahvasti esillä. Modéus viittaa siihen miten näiden teologien mukaan ystävyuden metaforaan sisältyy sellaista avoimuutta ja tasa-arvoisuutta, jota

¹⁴⁷ M15, 145–146.

¹⁴⁸ M15, 371.

¹⁴⁹ M15, 307.

¹⁵⁰ Ei ole aivan selvää, keitä hän tarkkaan ottaen tarkoittaa näillä teologeilla, mutta tämän aiheen käsittelyn yhteydessä hän viittaa alaviitteessä seuraaviin teologeihin: Elisabeth Moltmann-Vendel, Hans-Josef Klauck ja Steve Summers.

perhemetaforilta puuttuu.¹⁵¹ Myös Modéus haluaa nostaa sen jälleen esiin. Hänellä motiivina on ennen kaikkea edellä kuvailtu avoimen yhteisöllisyyden tukeminen. Modéuksen mukaan perhemetaforat, vaikka kuvaavatkin hyvin yhteisön syvää yhteenkuuluvuutta, eivät ehkä kuitenkaan ole optimaalisia kuvaamaan yhteisöllisyyttä ajassamme, sillä ne tuovat mukanaan selkeät rajat. Perheen suhteen tiedetään aina, kuka kuuluu perheeseen ja kuka ei, ja tämä pätee Modéuksen mukaan myös perheisiin, jotka ovat valinneet vaalia avoimuutta.¹⁵² Näin perhemetaforat näyttävät johtavan Modéuksen silmissä kohti suljetun jumalanpalvelusyhteisön tunnusmerkkejä, ja siksi hän pitää ystävyyttä parempana metaforana.

Ystävyysmetaforassa yhdistyvät Modéuksen mukaan avoimuus ja läheisyys tavalla joka välttää kirkon yhteisöllisyyden suhteen tilapäisen ja suljetun yhteisöllisyyden ääripäät. Jotta tähän päästään, Modéuksen mukaan ystävyysmetaforaa täytyy toki painottaa siten, että intiimin ystävyys sijaan painotetaan avointa ystävyyttä, joka kohdistuu myös erilaisiin ja syrjittyihin ihmisiin. Tässä kohtaa hän viittaa Moltmanniin, joka haastaa kristityt tekemään ystävyystaan avointa ja tuomaan sen privaatilelman alueelta, jonne jälkimoderni aika sen usein on vienyt, elämänsä julkiselle alueelle. Tällaiseen Moltmannin tapaan painotettuun avoimen ystävyysmetaforaan ankkuroituen Modéus ymmärtää jumalanpalvelusyhteisön, ja siten kirkon yhteisön, parhaimmillaan avoimena tapahtumana, jota leimaa kuitenkin myös läheisyys.¹⁵³

Avoimen ystävyysmetafora on Modéuksella siis tapa puhua yhteisöstä samaan aikaan pysyvänä ja erilaisille tai toisille avoimena. Ystävyysmetaforan olemukseen kuuluu Modéuksen mukaan lisäksi vapauden antaminen lähimmäiselle järjestää elämä omien preferenssiensä mukaisesti, ystävän valintojen kunnioittaminen sekä tämän yksilöllistymisprosessin tukeminen. Toisaalta ystävyysmetaforaan kuuluu kuitenkin myös ystävästä välittäminen. Jos ystävä toimii itseään vahingoittavasti, todellinen ystävä ei Modéuksen mukaan jätä häntä oman onnensa nojaan, vaan koettaa houkutella tätä vaihtamaan suuntaa.¹⁵⁴

Nämä ystävyysmetaforan kaksi eri puolta johtavat Modéuksen ajatukset erilaisten jumalanpalvelusyhteisöjen suhteen vapaan ja pysyvän yhteisön välimaastoon. Hän toteaa va'an kallistuvan vapaan yhteisön eduksi, jos ystävyysmetaforaan kuuluvaa vapautta painotetaan. Jos taas tietynlaista vastuuta lähimmäisestä ja toinen toisen varassa

¹⁵¹ M15, 375.

¹⁵² M15, 374.

¹⁵³ M15, 376.

¹⁵⁴ M15, 377–378.

olemista tuodaan esiin, vaaka kallistuu pysyvän yhteisön puolelle.¹⁵⁵ Lopulta Modéus ei halua tässä kohtaa kovin selvästi valita näiden väliltä vaan antaa niiden elää rinnakkain toinen toistaan opettaen ja varjellen. Hän toteaa vapaaseen jumalanpalvelusyhteisöön liittyvän vapauden ja pakottomuuden painottamisen suojelevan pysyvää yhteisöä suljetun yhteisöllisyyden ääripäältä ja pysyvään jumalanpalvelusyhteisöön liittyvän pysyvyyden ja vastuunkannon painottamisen taas suojelevan vapaata yhteisöä tilapäisen ja anonyymien yhteisöllisyyden ääripäältä.¹⁵⁶

Esimerkkinä tilanteesta, jossa vapaa yhteisöllisyys voi helposti johtaa anonyymien yhteisöllisyyden ääripäähän, Modéus mainitsee Ruotsin kirkon tilanteen niissä tapauksissa, kun palveluorientoituneen mallin annetaan ainoana vaihtoehtona normatiivisesti ohjata kirkkoa eteenpäin. Tällöin yksilökeskeisyys saatetaan Modéuksen mukaan ottaa niin annettuna vallitsevan ajan kulttuurista kirkkoa ohjaamaan, että sivuutetaan samalla huomaamatta ihmisissä piilevät tarpeet pysyvään ja toinen toisesta vastuuta kantavaan yhteisöllisyyteen.¹⁵⁷

Avoimen ystävyysmetafora on tähän asti sanotun perusteella siis suojelut Modéuksen ajatuksissa kirkon yhteisöä sekä anonyymiltä että sulkeutuneelta yhteisöllisyydeltä. Modéus jatkaa irtiottoa suljetun yhteisön ääripäästä ottamalla etäisyyttä Stanley Hauerwasin teologiasta. Modéus toteaa, että myös Hauerwas puhuu kristillisestä yhteisöstä ystävien yhteisönä, mutta Hauerwasilla ystävyys johtaa yhteisöllisyyteen, jossa raja kirkon ja maailman välillä piirtyy terävänä. Samaan tapaan kuin Modéus myös Hauerwas puhuu yhteisöstä pysyvänä yhteisönä, jossa yhteisöön kuuluvat kantavat vastavuoroista vastuuta toisistaan. Hauerwasin ajatuksissa kirkko kuitenkin muodostaa oman kulttuurinsa saarekkeen vallitsevan kulttuurin keskellä, mikä johtaa selkeään rajaan kirkon ja maailman välille. Kirkko muodostaa Hauerwasin mukaan maailmalle vieraan kolonian, jonka tehtävänä ei tietyssä mielessä ole vaikuttaa maailmaan vaan elää maailmassa sellaisena vieraana kulttuurina kuin kirkko on.¹⁵⁸

Modéus painottaa, ettei ystävyysmetaforan käsitteeseen kuuluvan pysyvän vastuun tarvitse johtaa tällaiseen eristäytymiseen. Yhteisö voi hänen mukaansa olla pysyvä ja viljellä vastavuoroista yhteenkuuluvuutta ilman, että se muodostuu suljetuksi yhteisöksi.¹⁵⁹ Modéus ei sitä eksplisiittisesti tässä kohtaa sano, mutta aikaisemmin sanomansa perusteella tulkitsemalla, että juuri avoimuuden ja pakottomuuden viljely

¹⁵⁵ M15, 378.

¹⁵⁶ M15, 378, 450–452.

¹⁵⁷ M15, 451.

¹⁵⁸ M15, 378–381.

¹⁵⁹ M15, 380.

jumalanpalvelusyhteisössä olisivat Modéuksen ajatuksissa niitä tapoja, joilla tällainen sulkeutuminen voitaisiin ehkäistä.

4.2.4 Syntisten pyhien yhteisö

Etäisyyden ottaminen suljetusta yhteisöllisyydestä on keskeisenä motiivina Modéuksella myös, kun hän avaa miten ymmärtää puheen kirkosta ja sen jumalanpalvelusyhteisöstä pyhien yhteisönä. Modéus painottaa, että kirkon yhteisö ei ole pyhä siksi, että se koostuisi moraalisesti erityisen laadukkaista ihmisistä, vaan siksi, että se on suhteessa Jumalaan ja osallinen Jumalan pyhyydestä. Tässä kohdassa Modéus tukeutuu raamatuntutkimukseen, jonka mukaan Raamatun kirjojen kirjoittajilla näkemys pyhyydestä oli juuri tällainen. Vanhassa testamentissa pyhiä olivat ne henkilöt tai esineet, jotka erotettiin käytettäväksi suhteessa Jumalaan. Uudessa testamentissa pyhyiden käsite sidottiin edelleen Jumalalle kuuluvaan, ja pyhistä puhuttaessa tarkoitettiin enemmän kaikkia seurakuntaan kuuluvia jo itsessään kuin näiden ihmisten moraalisia ominaisuuksia. Pyhiä olivat seurakuntaan kuuluvat, joiden luona Pyhä Henki oli.¹⁶⁰

Ajatuskulku johtaa Modéuksen siihen päätelmään, että kirkkoon ja jumalanpalvelusyhteisöön kuuluvat ihmiset ovat tavallisia langenneita ihmisiä, joita silti voidaan kutsua pyhiksi, koska he ovat suhteessa pyhään Jumalaan. Modéus osoittaa, miten tällainen käsitys tavallisten ihmisten pyhyydestä on ollut läsnä myös läpi kirkon historian. Jo Augustinus puolusti Modéuksen mukaan tavallisten ihmisten pyhyyttä kiistassa donatolaisia vastaan. Hän erotteli nykyisen ja tulevan kirkon toisistaan. Tuleva eskatologinen kirkko on täydellinen, kun taas nykyinen kirkko on pyhä, vaikka se koostuisi sekä synnin tekijöistä että pyhimyksistä. Nämä sekoittuvat näkyvässä kirkossa, eikä ihmisen tehtävänä ole erotella heitä toisistaan. Luther vei Modéuksen mukaan Augustinuksen ajatuksia eteenpäin ja satoi pyhyiden ja syntisyyden sekoittumisen jokaiseen ihmiseen. Kirkko on Lutherille sekä pyhien yhteisö että syntisten yhteisö. Tätä sekoitusta ei voi erotella muuten kuin vasta tulevan täydellisen eskatologisen Jumalan valtakunnan koittaessa. Küng taas kuvailee Modéuksen mukaan kirkkoa syntisenä ja silti pyhänä ja viittaa anteeksiantoon ja uudistumiseen tärkeinä kirkon elämän puolina. Volf ja Hegstad

¹⁶⁰ M15, 381–383.

puolestaan näkevät Modéuksen mukaan kirkon pyhyiden eskatologisesta näkökulmasta käsin, jolloin nykyisessä näkyvässä kirkossa on tilaa sekä syntisyydelle että pyhyydelle. Modéus viittaa vielä Lathropiin, jolle Jumalan kansan pyhyys on sidottu jumalanpalveluksen pyhiin asioihin, jotka vuorostaan ovat sidotut Jumalan pyhyyteen Jeesuksessa Kristuksessa.¹⁶¹

Ajatus pyhien yhteisöstä tavallisina langenneina ihmisinä varjelee Modéuksen ajatuksissa kirkkoa sulkeutumiselta. Jos kirkon pyhyys ymmärrettäisiin ensisijaisesti ihmisten pyhinä ominaisuuksina, kirkosta tulisi täydellisyyden paikka ja synty ulkoistettaisiin ulkopuolella olevien ominaisuudeksi. Korkeampi moraalinen taso yhdistäisi tällöin kirkon yhteisöön kuuluvia, mikä mahdollistaisi silmillä nähtävien selkeiden rajojen vetämiseen kirkon yhteisöön kuuluvien suhteen. Tämä saattaisi johtaa Modéuksen mukaan yhteisön sulkeutumiseen. Jos pyhien yhteisön sijaan ymmärretään tavallisina langenneina ihmisinä, kuten Modéus tekee, näitä selkeitä rajoja ei voida vetää moraalisten ominaisuuksien perusteella.¹⁶² Modéus ei itse sitä tässä kohtaa sano, mutta implisiittisesti näyttää siltä, että hänen mielestään syntisyyden taakan jakaminen kaikkien maailman ihmisten kanssa pitää kirkon yhteisön myös solidaarisempana ja avoimempana maailmaa kohtaan.

Pyhien yhteisö on Modéuksen mielestä siis pyhä ensinäkin siksi, että se on osallinen Jumalan pyhyydestä. Toiseksi yhteisö on pyhä Modéuksen mukaan kuitenkin myös siksi, että se on Jumalalta tulevan pyhityksen tarpeessa. Jos tämä pyhityksen näkökulma sivuutettaisiin, synnille jätettäisiin Modéuksen mielestä sijaa suhteessa Jumalan pelastussuunnitelmaan. Kirkkoa ei enää ymmärrettäisi suhteessa Jumalaan, joka jakaa armoa.¹⁶³ Modéus ei suoraan sano keitä kohtaan tämä kritiikki on suunnattu, mutta sen voisi olettaa kohdistuvan sellaisiin kirkkokäsityksiin, joissa kokoontumisella jumalanpalvelukseen pyhien asioiden ääreen ei ole suurta painoarvoa. Modéuksella pyhityksen tarve johtaa nimittäin juuri kokoontumisen liikkeeseen kohti jumalanpalveluksen pyhiä asioita, joiden yhteydessä Jumala pyhittää ihmistä. Ne, jotka ovat vastanneet Jumalan kutsuun kohti pyhyttä, kuuluvat Modéuksen ajatuksissa pyhien yhteisöön. Näin ihmisten moraaliset ominaisuudet eivät erota kirkkoa maailmasta, mutta Jumalan kutsuun vastaaminen ja siihen liittyvä tarve pyhitykselle erottavat ja tekevät osaltaan kirkosta erityisen, pyhien yhteisön.¹⁶⁴ Näin näyttää siis siltä, että Modéuksen ajatuksissa

¹⁶¹ M15, 382–383.

¹⁶² M15, 383.

¹⁶³ M15, 383.

¹⁶⁴ M15, 383.

pyhien yhteisön sana pyhä liittyy ensisijaisesti Jumalan pyhyyteen ja ihmisen osallisuuteen tästä pyhyydestä. Toissijaisesti pyhän käsite näyttää viittaavan Modéuksella kuitenkin myös yhteisöön ja sen pyhityksen tarpeeseen. Modéuksen mukaan kirkko yhteisönä on pyhä myös, koska se on vastannut Jumalan kutsuun liikkua kohti pyhyyttä.

Jos alalukuni¹⁶⁵ tähänastista sisältöä haluaa analysoida tutkimustehtäväni mukaisesti suhteessa Ruotsissa vaikuttaviin erilaisiin kirkkokäsityksiin, voi ensinäkin aika helposti sanoa, että kun Modéus puhuu kirkon yhteisöstä ennen kaikkea jumalanpalveluksen ympärille muodostuneena konkreettisena jumalanpalvelusyhteisönä, tämä osoittaa kohti yhteisöllisiä kirkkokäsityksiä. Niin kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavat, feminististä kansankirkkonäkyä puolustavat kuin myös kansankirkkoon kriittisemmin suhtautuvat yhteisöllistä kirkkoa rakentavat näkevät konkreettisten jumalanpalvelusyhteisöjen rakentamisen kirkon keskeisenä tehtävänä. Sen sijaan kansankirkon armonvälineinstituutina näkevillä konkreettinen jumalanpalvelusyhteisö jää piiloon, eikä kirkon palveluorganisaationa näkevillä konkreettinen jumalanpalvelusyhteisö näyttäyty relevanttina tapana olla kirkko tässä ajassa.

Se, että Modéuksella kirkko ei näyttäyty seurakuntalaisten vapaana yhteenliittymänä, vaan että kirkon yhteenkuuluvuus on Kristukseen juurtunutta ja Hänen kauttaan kulkevaa, muistuttaa Perseniuksen ja muiden kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien sakramentaalista kirkkokäsitystä.¹⁶⁶ Tässä yhteydessä Modéuksen ihmisten ja Jumalan välisestä sekä ihmisten keskinäisestä yhteydestä käyttämä koinonian käsite ohjaa ajatukset myös feministisesti määrityneen kansankirkkonäyn suuntaan. Heillähän kirkosta käytetyt kuvat tiivistyivät juuri ajatukseen kirkosta olemukseltaan koinoniana.

Yhteisöllisistä kirkkokäsityksistä Modéus käy jonkinlaista rajankäyntiä tämän alaluvun sisällön perusteella ehkä ennen kaikkea kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien suuntaan. Sen, että Modéus ottaa vahvasti etäisyyttä sulkeutuneeseen yhteisöllisyyteen, voi nähdä etäisyyden ottamisena niihin uhkakuihin, joita Vikström ja Ekstrand näkevät tämän kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvan yhteisöllisen kirkkokäsityksen yhteydessä. Vikström käsittelee tämän kirkkokäsityksen

¹⁶⁵ 4.2

¹⁶⁶ Tässä kohtaa Modéus tulee lähelle myös Lutherin kirkkokäsitystä, jossa Peuran mukaan vastavasti kirkon yhteisön yhteenkuuluvuus muodostuu armonvälineiden ja niissä läsnä olevan Kristuksen kautta. Peuran esittelemän Lutherin kirkkokäsityksen suuntaan viittaa tässä alaluvussa esitellystä selkeästi myös Modéuksen ajatus kirkon pyhien yhteisön syntyisyydestä ja pyhityksen tarpeesta. Peura 2003, 178–179, 183.

yhteydessä aika kriittiseen sävyyn esimerkiksi juuri Hauerwasin teologiaa. Se, että Modéus ottaa etäisyyttä niin Hauerwasin teologiaan kuin myös sulkeutuneen yhteisöllisyyden uhkakuviiin, johtaa ajatukset siihen tulkintaan, että Modéus kyllä sitoutuu kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisölliseen kirkkokäsitykseen, mutta tietyin varauksin. Vain avoin yhteisöllisyys, johon Modéuksen mielestä yhteisöllisellä kirkolla on kaikki mahdollisuudet, ja jota itse asiassa myös Vikström ja Ekstrand kaipaillivat teoksissaan, kelpaa Modéukselle.

4.2.5 Tasaveroinen osallisuus

Vielä yksi teema, joka Modéuksella nousee esille liittyen kirkkoon paikallisena yhteisönä, on kaikkien jumalanpalvelusyhteisöön kuuluvien tasaveroinen osallisuus. Modéus käy tämän teeman käsittelyyn tunnustamalla, että hänen tähänastisen puheensa kirkon yhteisöstä, jossa jumalanpalvelusyhteisön yksilöt Kristuksen kautta asetetaan yhteisöksi keskenään tiettyssä mielessä tahtoivatpa he sitä tai eivät, voisi sanoa olevan tiettyssä jännitteessä jälkimodernin ajan yksilön autonomian ja vapauden korostusten kanssa.¹⁶⁷ Näyttää siltä, että silloittaakseen yhteisöllistä kirkkokäsitystään ja tämän ajan yksilökeskeistä kulttuuria paremmin toisiinsa yhteen sopiviksi Modéus nostaa esille kirkkokäsitykseensä keskeisesti kuuluvan jumalanpalvelusyhteisön jokaisen yksilön tasaveroisen oikeuden osallisuuteen.

Modéus kuvaa osallisuuden käsitteen avulla sitä potentiaalista panosta, jonka yksilöt voivat antaa jumalanpalvelusyhteisölle. Hänen mukaansa osallisuuden käsitteeseen liittyy sekä oikeus että velvollisuus vaikuttamiseen ja vastuun kantamiseen kirkon yhteisön hyväksi niillä lahjoilla, joita kullekin on annettu.¹⁶⁸ Vaikka nämä molemmat puolet ovat Modéuksen ajatuksissa keskeisellä paikalla osallisuuden käsitteen kannalta, väitöskirjansa kohdalla oikeus osallisuuteen on Modéuksella selkeästi enemmän fokuksessa.¹⁶⁹ Mahdollisuus ja vapaus toimia omista lähtökohdista käsin käyttäen itselle ominaisia lahjoja yhteisön parhaaksi

¹⁶⁷ M15, 384–385.

¹⁶⁸ M15, 386.

¹⁶⁹ Aiemmassa teoksessaan *Osallisuuteen kutsutut* (M14, 46–47, 90) Modéus käsittelee enemmän myös velvollisuuden näkökulmaa. Tällöinkin hän kuitenkin toteaa, että jotta osallisuudesta kirkossa ei tule vain yksi lisätaakka muiden yksilön harteilla olevien taakkojen päälle, ihmisen on täytyntä kokea toiminta ensin itselleen merkitykselliseksi, ennen kuin hänen voi odottaa antavan panoksensa yhteisölle. Näin myös täällä ihmisen vapauden ja mahdollisuuden näkökulmat ovat keskeisellä sijalla Modéuksen ajatuksissa suhteessa osallisuuden käsitteeseen.

osuvat Modéuksen ajatuksissa yhteen jälkimodernin ajan yksilön autonomian ja vapauden korostusten kanssa.

Sen ohella, että Modéus pyrkii silloittamaan kirkkokäsitystään tämän ajan henkeä kohti, hän ilmiselvästi nostaessaan tasaveroisen osallisuuden näkökulman esiin pyrkii argumentoimaan myös sellaisen kirkon ja kirkkokäsityksen puolesta, jossa jumalanpalvelusyhteisö ei jää passiiviseksi harmaaksi massaksi aktiivisten viranhaltijoiden rinnalla. Ruotsin kirkon nykytila, jossa papit ja muut työntekijät monesti ovat kirkon aktiivisia toimijoita jumalanpalvelusyhteisön jäädessä passiiviseksi, on keskeisenä tekijänä taustalla, kun Modéus käy argumentoimaan jokaisen yksilön tasaveroisen osallisuuden puolesta.

Modéus haluaa argumentaatioissaan tasaveroisen osallisuuden puolesta nostaa teologiset argumentit etusijalle. Toissijaisena argumentaation lähteenä hänelle saavat toimia argumentit, jotka perustelevat osallisuuden tarvetta yhteiskunnan kehityksellä.¹⁷⁰ Keskeisiä teologisia argumentteja sen puolesta, että jumalanpalvelusyhteisössä viranhaltijoiden ohella myös jokaisella seurakuntalaisella on oikeus tasaveroiseen osallisuuteen, ovat Modéuksella yleinen pappeus sekä ajatus siitä, että Henki antaa elämää yhteisölle yksilöiden ja heidän lahjojensa kautta.¹⁷¹

Yleinen pappeus pitää Modéuksen mukaan sisällään sen, että jokaisella kastetulla kristityllä on pääsy Jumalan luo Kristuksen kautta. Samoin heillä pohjimmiltaan on yhteisenä tehtävänä palvella Jumalaa ja lähimmäistä niillä lahjoilla, joita Jumala on suonut heille. Modéuksen mukaan yleisen pappeuden ajatus oli keskeisellä paikalla Lutherin kirkkokäsityksessä. Luther rakensi Modéuksen mukaan ajatuksen yleisestä pappeudesta ensimmäisen Pietarin kirjeen kohdan (1. Piet. 2:9) päälle, jossa puhutaan kristityistä valittuna sukuna, kuninkaina ja pappeina.¹⁷² Modéus ei aivan rautalangasta avaa yleisen pappeuden merkitystä jumalanpalvelusyhteisön osallisuuteen oikeuden kannalta, mutta muun muassa Sariolan teoksessaan havainnollisesti esittelemä¹⁷³, ja aika yleisesti tunnettu, ajatus siitä, että kastetuissa läsnä oleva Kristus antaa jokaiselle kristitylle täysivaltaisen oikeuden toimia kirkossa Kristuksen pappeuden valtuutuksella, lienee kaikella todennäköisyydellä tässä myös Modéuksen ajattelun taustalla.

Toinen Modéuksen argumentti tasaveroisen osallisuuden puolesta kuuluu tiivistäen jokseenkin näin, että koska Henki ei lahjoita elämää jumalanpalvelusyh-

¹⁷⁰ M15, 391.

¹⁷¹ M15, 388–394.

¹⁷² M15, 391.

¹⁷³ Sariola 1994, 50–67.

teisölle vain pyhien asioiden kautta vaan myös itse yhteisön ja sen yksittäisten jäsenten ja heille annettujen lahjojen kautta, tulee näillä yksilöillä olla myös mahdollisuus täysipainoisesti käyttää näitä lahjoja yhteisön hyväksi. Modéus viittaa tässä yhteydessä Paavalin ja Pietarin kirjeisiin (1. Kor. 12:4–11; 1. Piet. 4:10), joiden mukaan Henki antaa yksilöille armolahjoja, joita tarvitaan, jotta Kristuksen ruumiista tulisi elävä.¹⁷⁴

Modéus viittaa myös Hengen vapauteen antaa yksilöille erilaisia lahjoja ja käyttää niitä tahtomallaan tavalla kirkon yhteisössä. Modéus liittyy Künigin ajatukseen siitä, ettei kirkko voi vahtia Henkeä ja rajoittaa tämän toimintaa. Henki puhaltaa missä tahtoo, eikä kirkko omista sitä.¹⁷⁵ Modéuksella tämä ajatus liittyy keskeisesti kysymykseen siitä, onko kaikilla seurakuntalaisilla oikeus palvella lahjoillaan myös jumalanpalveluksessa. Modéuksen mielestä on. Hän viittaa Vatikaanin toiseen konsiiliin, jossa maallikoiden osallisuutta kyllä lisättiin roomalais-katolisen kirkon piirissä, mutta sen suhteen, että maallikoilla olisi oikeus aktiiviseen osallisuuteen myös suhteessa jumalanpalvelukseen, jäi Modéuksen mielestä vielä parannettavaa. Modéuksen mielestä Pyhän Hengen vapauden nimissä kirkon tulisi olla avoin sille, että Henki on saattanut antaa myös maallikoille jumalanpalvelukseen sopivia lahjoja, ja siksi kirkon tulisi taata myös heille mahdollisuus toimia jumalanpalveluksessa. Tämä ei tietenkään Modéuksen mukaan tarkoita, että kaikilla tulisi olla tehtäviä jumalanpalveluksessa, tai että Henki olisi lahjoittanut kaikille siihen sopivia lahjoja. Kyse on Modéuksen mukaan lähinnä periaatteellisesta avoimuudesta asian mahdollisuudelle.¹⁷⁶

Tiivistäen tähänastista voisi sanoa, että Modéuksen ajatuksissa kasteessa lahjoitettu Kristuksen Henki antaa kristityille oikeuden tasaveroiseen osallisuuteen kirkossa. Tämän Hengen antamat moninaiset niin jumalanpalvelukseen kuin arjen keskelle sopivat lahjat tuovat lisäksi elämää yhteisölle, jos ne saavat tulla käyttöön, ja myös siksi kirkon jäsenille tulisi antaa periaatteellinen mahdollisuus toimia kaikissa kirkon yhteyksissä. Näiden teologisten argumenttien ohella Modéus tukee ajatustaan tasaveroisesta osallisuudesta toissijaisesti myös modernin demokratia-liikkeen ajatuksella jokaisen ihmisen oikeudesta toimia subjektina niissä yhteyksissä, joiden osana hän on sekä vaikuttaa omaan elämäänsä vaikuttavia rakenteita koskeviin päätöksiin.¹⁷⁷ Tässä kohtaa Modéuksella on jälleen peili-

¹⁷⁴ M15, 389.

¹⁷⁵ M15, 390.

¹⁷⁶ M15, 392–394.

¹⁷⁷ M15, 391.

nä Vatikaanin toisen konsiilin lausuma, jonka mukaan vain piispat ja paavi saavat päättää liturgian sisällöstä ja toimittamisesta. Vaikka maallikoiden osallistumista muuten lausumassa korostetaan, edellä mainittujen yksilön demokraattisten oikeuksien näkökulmasta maallikoiden osallisuus ei Modéuksen mielestä toteudu vielä täysipainoisesti.¹⁷⁸

Modéuksen ajatuksissa maallikot näyttävät kantavan yhdessä viranhaltijoiden kanssa vastuuta niin jumalanpalveluksesta kuin kirkon työstä ylipäätään, ja tämä johtaa siihen, että he yhdessä saavat kehittää jumalanpalvelusta ja palvella sen yhteydessä. Tämän yhteisen vastuun ajatuksen kohdalla Modéus tukeutuu muun muassa katolisen Paul Lakelandin ajatuksiin.¹⁷⁹ Maallikoiden ja viranhaltijoiden yhteinen vastuu näkyy vielä selvemmin Modéuksen aiemmassa tuotannossa, jossa hän kuvaa toimintaa Helgeandin seurakunnassa, missä hän pitkään toimi kirkkoherrana. Siellä maallikot yhdessä työntekijöiden kanssa kehittivät ja toimitivat jumalanpalvelusta osana jumalanpalvelusryhmiä.¹⁸⁰

Kuten sanottua Modéuksen mielessä nämä ihmisten demokraattiset oikeudet eivät kuitenkaan voi olla kirkkokäsityksen argumentaatioissa muuta kuin tukevassa roolissa. Ensisijaisena argumenttina myös yksilöiden oikeudelle toimia vastuullisena subjektina kirkossa Modéus mainitsee yleisen pappeuden ja Hengen yhteisölle yksilöiden lahjojen kautta antaman elämän. Sen lisäksi, että tämä viimeinen näkökulma, jossa Henki antaa elämää yhteisölle juuri yksilöiden kautta, toimii Modéuksella tasaveroisen osallisuuden argumenttina, se tasapainottaa Modéuksen ajatuksissa sopivasti myös kollektiivisia ja yksilöllisiä näkökulmia kirkkokäsityksessä. Näkökulman avulla kirkkokäsityksessä ei Modéuksen mukaan päädytä sellaiseen teologiseen kollektivismiin, jossa yksilöt unohtuisivat, eikä yksilöiden vapautta toisaalta korosteta myöskään yhteisön kustannuksella. Yksilöiden lahjat on tarkoitettu juuri yhteiseksi rakennukseksi.¹⁸¹ Tässä kohtaa Modéus näyttää erilaisten kirkkokäsitysten suhteen ottavan etäisyyttä niin palveluorientoituneesta näystä, jossa yksilöiden tarpeet olivat lähes ainoana kirkon toiminnan kriteerinä, kuin myös sellaisesta sulkeutuneesta yhteisöllisestä kirkkokäsityksestä, jossa yksilöiden vapaus ja tarpeet on kokonaan syrjäytetty yhteisön tarpeiden tieltä.

Sen lisäksi, että Modéus argumentoi jumalanpalvelusyhteisön tasaveroisen osallisuuden puolesta, hän väitöskirjassaan havainnollistaa myös niitä tekijöitä,

¹⁷⁸ M15, 393.

¹⁷⁹ M15, 393.

¹⁸⁰ M05.

¹⁸¹ M15, 389–390.

jotka vaikeuttavat tällaisen osallisuuden toteutumista kirkossa. Yhtenä tällaisena vaikeuttavana tekijänä Modéus mainitsee sen, että kirkon historiassa on pitkään vallinnut kahtiajako viranhaltijoiden ja maallikoiden sekä papin ja seurakunnan välillä. Tässä kohtaa hän tukeutuu vahvasti Hegstadiin, jonka mukaan teologia sen sijaan, että olisi pyrkinyt hahmottamaan yksilöiden suhdetta yhteisöön, monesti on keskittynyt yksilön tai yhteisön ja viran suhteeseen. Jako viranhaltijoihin ja maallikoihin on johtanut siihen, että on muodostunut kaksi teologian haaraa, virkateologia ja maallikkoteologia, joista jälkimmäinen on jäänyt selkeästi virkateologian jalkoihin. Hegstadin mukaan tällainen jako ekklesiologian tasolla voi pastoraalisella tasolla johtaa siihen, että maallikot jäävät näkymättömiksi ja saavat vain avustavan roolin suhteessa viranhaltijoihin. Viranhaltijat ovat kirkon aktiivisia toimijoita, ja heidän piirissä roolit eriytyvät, kun taas maallikot jäävät passiivisiksi vastaanottajiksi, eriytymättömäksi yleisöksi tai kuluttaviksi yksilöiksi.¹⁸²

Modéus käsittelee tukeutumalla Lakelandin ajatteluun sitä, miten varsinkin katolisessa kirkossa maallikot ovat olleet teologisesti näkymättömiä. Lakelandin mukaan vain muutamina kirkon historian ajanjaksoina maallikoiden rooli on korostunut, ja tällaisia ajanjaksoja ovat hänen mukaansa olleet alkukirkon aikojen jälkeen reformaation aikakausi sekä 1900-luvun maallikkorenessanssi. Modéuksen mukaan maallikoiden teologinen näkymättömyys ei tänä päivänä rajaudu vain katoliseen kirkkoon vaan näyttäytyy eri tavoin eri kirkkotraditioissa. Modéus viittaa Hegstadiin, jonka mukaan ilmiö koskee myös suuria kansankirkkoja huolimatta siitä, että yleinen pappeus on Lutherin ajoista lähtien ollut niiden piirissä ihanteena.¹⁸³

Jotta maallikot eivät jäisi pappien varjoon harmaaksi eriytymättömäksi masaksi, tarvitaan Modéuksen mukaan kirkkokäsitys, joka ei erottele virka- ja maallikkoteologiaa toisistaan, vaan sitoo niitä ennemmin yhteen. Tällaista on Modéuksen mukaan yrittänyt Hegstad, joka on pyrkinyt muodostamaan laajempaa palveluvirkateologiaa, joka ei syrjäyttäisi perinteistä virkateologiaa, vaan ottaisi sen näkökulmat huomioon ja syventäisi niitä laajempien raamien puitteissa.¹⁸⁴ Modéus viittaa, miten Hegstad rakentaa yrityksessään muun muassa katolilaisen Künigin ajatusten päälle. Künigin mukaan katolinen ekklesiologia on painottanut liikaa pastoraalikirjeitä ja Apostolien tekoja, ja niiden ohella Paavalin kirjeillä, kuten 1. kirjeellä korinttilaisille, olisi tuotavanaan uusia näkökulmia. Kung puhuu

¹⁸² M15, 386–387.

¹⁸³ M15, 387.

¹⁸⁴ M15, 387, 394.

kirkon pysyvästä karismaattisesta rakenteesta, jossa kaikille kirkon jäsenille on annettu erilaisia armolahjoja. Hänen mielestään pysyvät virat, kuten pappisvirka, ovat vain yksiä esimerkkejä tällaisista lahjoista, joita Henki antaa, eivätkä pohjimmiltaan poikkea muista armolahjoista. Armolahjat ovat hänelle siis laajempi kategoria, ja kirkollinen virka yksi armolahja muiden joukossa.¹⁸⁵

Myös Hegstad rakentaa Modéuksen mukaan Paavalin kirjeiden päälle. Modéus toteaa, että Hegsadin tapa rakentaa palveluvirkateologiaa on epätavallinen ainakin luterilaisessa kansankirkollisessa kontekstissa. Modéus viittaa Kärkkäiseen, jonka mukaan Korinttilaisen mallin päälle rakentaminen on ollut tavallisempaa vapaiden kirkkojen perinteessä.¹⁸⁶

Modéus jatkaa siitä, miten Paavalin kirjeiden päälle rakentaessaan Hegsadin mukaan on tärkeä hahmottaa, että yhdessä ja samassa kirkossa on monia erilaisia palveluvirkoja. Tämä moninaisuus pohjaa Hegsadin mukaan siihen faktaan, että Henki varustaa eri tavoin eri ihmisiä. Moninaisuuden sijaan luterilaisessa teologiassa on Hegsadin mukaan perinteisesti keskusteltu vain siitä yhdestä kirkollisesta virasta, joka mainitaan Augsburgin tunnustuksen viidennessä artiklassa.¹⁸⁷ Tämä yksi sanan ja sakramenttien virka on sitten jättänyt muut palveluvirat varjoonsa. Kun huomion keskipisteessä on ollut vain yksi virka, palveluvirkojen moninaisuus on pyritty sisällyttämään juuri tähän yhteen virkaan sen sijaan, että erilaisia palveluvirkoja olisi kehitetty niiden omasta erityisestä ominaislaadustaan käsin. Hegsadin mukaan sekä varhaiset herätysliikkeet että karismaattiset uudistusliikkeet ovat nostaneet armolahjat ja yleisen pappeuden esiin, mutta tästä huolimatta virkateologia ei ole juuri muuttunut.¹⁸⁸ Modéus ei itse tätä sano, mutta hänen voisi olettaa yhtyvän Hegsadin teoksessa *The Real Church* (2013) esittämään kaipuuseen uusien väljempien tuulien saapumisesta luterilaiseen ekklesiologiaan, jolloin Augsburgin artiklan ahtaista raameista avauduttaisiin laajemmalle palveluvirkateologialle.¹⁸⁹

Modéus viittaa Hegsadin argumentaatioon hyvänä resurssina usein niin homogeenisen luterilaisen virkakeskustelun piirissä. Myös Hegsadin Kungin pohjalta hahmottelema laajempi virkateologia sopii Modéuksen sanoin hyvin hänen

¹⁸⁵ M15, 395.

¹⁸⁶ M15, 395.

¹⁸⁷ Augsburgin tunnustuksen viidennen artiklan (V Kirkollisesta virasta) alku kuuluu näin: ”Jotta saisimme tämän uskon, on asetettu evankeliumin opettamisen ja sakramenttien jakamisen virka.” Augsburgin tunnustus 1980, 13.

¹⁸⁸ M15, 395–396.

¹⁸⁹ Hegstad 2013, 152.

muotoilemaansa ekklesiologiaan sen luodessa teologista perustaa ihmisten tasaveroiselle osallisuudelle ja erilaisille tehtäville suhteessa Kristuksen ruumiin rakentumiseen.¹⁹⁰ Laajempi palveluvirkateologia väistää Modéuksen ajatuksissa teologisen kahtiajaon virkateologian ja maallikkoteologian välillä, ja siten sen puitteissa jumalanpalvelusyhteisö ei myöskään jää pappien varjoon vaan nousee tasaveroiseen osallisuuteen pappien rinnalle erilaisine yhtä arvokkaine lahjoineen.¹⁹¹

Modéus tuntuu siis kirkkokäsityksessään sitoutuvan laajaan palveluvirkateologiaan, jossa erityinen virka ja tavallisten seurakuntalaisten armolahjat nähdään samalla viivalla ja periaatteessa samanlaisina Jumalan kirkkolleen antamina armolahjoina. Voiko tämän pohjalta sanoa jotain Modéuksen virkakäsityksestä? Tämän työn puitteissa en voi kovin syvälle sukeltaa tämän kysymyksen suuntaan, mutta se, että erityinen virka ei Küngin jalanjäljissä myöskään Modéuksella ole oikeastaan niin erityinen vaan pohjimmiltaan samanlainen kuin muutkin Jumalan antamat armolahjat, antaa jo jotain osviittaa. Kristus ei tunnu siten olevan Modéuksen mielestä mitenkään erityisellä tavalla läsnä papin persoonassa, eikä Kristuksen läsnäolo jumalanpalveluksessa siten ole välttämättä riippuvainen papin läsnäolosta, kuten korkeamman virkakäsityksen piirissä tunnutaan ajattelevan.

Suhteellisen matalan virkakäsityksen suuntaan Modéuksen kohdalla näyttää viittaavan myös se, että Modéus liittyy implisiittisesti Volfin vanhojen kirkkokuntien vahvasti piispakeskeistä rakennetta kohtaan esittämään kritiikkiin. Tämän hän tekee tuomalla Volfin kritiikin esiin positiivisessa valossa etsiessään teologista perustaa kirkon yhteisölle. Piispakeskeisen rakenteen sijaan Volf puhuu Modéuksen mukaan kirkon polysentrisestä rakenteesta. Samassa yhteydessä Modéus viittaa myös feministisen teologian edustajaan Letty M. Russelliin, joka haluaa korvata patriarkaalisen kuvan kirkosta, jossa kirkko on kuin isännän johtama koti. Tämän kuvan Russell haluaa korvata kuvalla kodista, jossa kaikki kokoontuvat yhteisen pöydän ympärille murtamaan leipää ja jakamaan yhteisöä vieraanvaraisella tavalla.¹⁹²

Monet tekijät tässä alaluvussa viittaavat yhdessä siihen suuntaan, että Modéuksen kirkkokäsityksessä tasa-arvo on keskeinen arvo. Tällaisia tekijöitä Modéuksella mielestäni ovat avoimen ystävyysmetaforan asettaminen perhemetaforien edelle, jumalanpalvelusyhteisön tasaveroisen osallisuuden puolesta argumentointi sekä lopulta vielä Volfin ja Russellin kirkon polysentristä ja tasa-

¹⁹⁰ M15, 396–397.

¹⁹¹ M15, 386–387, 394–397.

¹⁹² M15, 368.

arvoista rakennetta koskevien ajatusten siteeraaminen. Jos virkateologian ohella haluaa hieman raapaista myös muita klassisia teologisia kysymyksiä, niin esimerkiksi kolminaisuusopin suhteen se, että Modéus viittaa Volfiin kirkon tasa-arvoista rakennetta käsitellessään, saattaisi viitata siihen suuntaan, että Modéus myös kolminaisuusopin suhteen seuraisi Volfin tasa-arvoisen kolminaisuuskäsityksen linjoilla. Tapa hahmottaa Kolminaisuus ja kirkon rakenne kun monesti tämän päivän ekklesiologian kentällä tuntuvat olevan toisiaan vastaavat.¹⁹³ Siihen suuntaan, että Modéus seuraisi Volfia kolminaisuuskäsityksensä suhteen, saattaisi viitata myös se, että käsitellessään lyhyesti oppia perikoreesista Modéus näyttää, kuten jo aiemmin huomasimme, lukeneen erityisesti juuri Volfin ajatuksia aiheesta.¹⁹⁴ Jätän joka tapauksessa pieniä varauksia tulkintaani Modéuksen kolminaisuuskäsityksestä sen takia, että Modéus ei itse ole aiheesta suoraan juuri mitään sanonut.

Erilaisista kirkkokäsityksistä Modéus pyrkii tässä alaluvussa¹⁹⁵ argumentoidessaan tasaveroisen osallisuuden puolesta ja hahmotellessaan laajempaa palveluvirkateologiaa mielestäni väistämään kaikki työntekijäkeskeiset kirkkokäsitykset, joissa papit ja muut työntekijät muodostavat kirkon sosiaalisen ruumiin, ja

¹⁹³ Volf esittelee teoksessaan *After Our Likeness* muutamia esimerkkejä erilaisista tavoista hahmottaa Kolminaisuus. Hän ottaa etäisyyttä katolilaisen Razingerin ja ortodoksisen Zizioulasin kolminaisuuskäsityksistä. Sekä Razingerilla että Zizioulasilla Kolminaisuuden sisäisiin suhteisiin sisältyy Volfin mukaan tietty hierarkisuuden elementti, joka välittyy sitten myös oppiin kirkosta. Razingerilla Kolminaisuuden yhdistävä substanssi edeltää persoonia ja on ikään kuin niiden yläpuolella. Tästä seuraa kirkko-oppiin universaalin kirkon ensisijaisuus suhteessa paikalliseen ja vastaavasti myös kirkon virkahierarkia, jossa paavi edeltää piispoja ja piispat sekä papit seurakuntaa ja lopulta koko universaali kirkko yksittäistä kristittyä.

Zizioulasilla sen sijaan persoonat ovat kyllä etusijalla yhdessä substanssin kanssa, mutta tällä kertaa Kolminaisuuden ykseys on turvattu nostamalla Isä-jumala muiden etupuolelle. Zizioulasilla Isä konstituoii Pojan ja Pyhän Hengen ja on samaan aikaan riippuvainen heistä. Näin, vaikka suhteessa on vastavuoroisuutta, suhde osoittautuu kuitenkin Volfin mukaan epäsymmetriseksi, koska Isä konstituoii toiset, mutta nämä toiset vain asettavat ehtoja Isälle. Vastaava epäsymmetrisuus heijastuu sitten myös kirkkoon, jossa Kristus edeltää kirkkoa, vaikka onkin sidoksissa siihen, samoin kuin piispa on etusijalla paikallisseurakuntaan nähden, mutta kuuluu kuitenkin elimellisesti yhteen sen kanssa. Seurakunta ilman piispaa ei olisi Zizioulasille kirkko.

Volfilla Kolminaisuuden sisäiset suhteet ovat sen sijaan vastavuoroisen symmetriset, eikä niihin sisälly ainakaan hänen omien sanojensa mukaan hierarkisuutta. Hän sitoutuu Moltmannin ja Pannenbergin rakentamaan tasa-arvoiseen polysentriseen kolminaisuus-malliin, jossa Kolminaisuuden ykseys ei varmistu yhden ensisijaisen substanssin kautta kuten Razingerilla, eikä yhden ensisijaisen persoonan kautta kuten Zizioulasilla, vaan täydellisen rakkauden kautta persoonien sisältyessä toisiinsa. Tätä toinen toisensa persoonaan sisällymistä nimitetään perikoreesiksi, ja siinä persoonat Pannenbergin sanoin sisältyvät itsenäisinä ”toiminnan keskuksina” toistensa persoonaan sulautumatta toisiinsa. Volfilla kolminaisuuden persoonien välisissä suhteissa Isä ei ole etusijalla ”ensimmäisenä” suhteessa muihin, vaan ennemminkin ”yhtenä muiden joukossa”. Tästä seuraa Volfin käsitys kirkon rakenteen polysentrisyydestä ja tasa-arvoisuudesta. Kirkko on hänelle kolminaisuuden kuva ja myös syvästi osallinen kolminaisuuden yhteisön rakenteesta Pyhän Hengen kautta. Pyhän Hengen läsnäolo jokaisessa kristityssä konstituoii kirkon, ja näin jokainen kristitty on yhtä tärkeä palanen kirkon kokonaisuudessa, eikä kirkon yhteisö ole olemukseltaan riippuvainen esimerkiksi piispan läsnäolosta. Volf 1998, 73–127.

¹⁹⁴ M15, 354.

¹⁹⁵ 4.2.5

joissa Kristuksen ruumiin erilaiset tehtävät ehkäpä huomaamatta jakautuvat vain työyhteisön kesken. Luontevasti ajatukset suuntautuvat Modéuksen suhteen tässä alaluvussa enemmän yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan, joissa jumalanpalvelusyhteisö yhdessä viranhaltijoiden kanssa muodostaa kirkon sosiaalisen ruumiin.

Samaan suuntaan näyttää osoittavan myös Modéuksen tapa puhua osallisuudesta kirkosta. Teologianhistoriallisessa taustaluvussa huomasimme, miten Vikströmin mukaan palveluorientoituneessa kansankirkkonäyssä ja kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisessä kirkkokäsityksessä osallisuuden käsitteellä oli erilainen sisältö. Kun palveluorientoituneet tarkoittivat osallisuudella lähinnä osallisuutta kirkon tarjoamien palveluiden suunnittelussa ja läpiviennissä, yhteisöllisessä kirkkokäsityksessä osallisuuden käsite nähtiin ilmauksena sille, että usko ja seurakuntayhteisö ovat eläviä todellisuuksia. Modéuksen puhe siitä, että tasaveroisen osallisuuden perustana ovat yleinen pappeus ja kasteessa yksilöille lahjoitettu, ja heidän kauttaan yhteisön eläväksi tekevä, Pyhä Henki, viittaavat jälkimmäiseen osallisuuden merkitykseen. Osallisuus ei merkitse hänelle pohjimmiltaan vain ihmisten houkuttelun ja tyytyväisenä pitämisen välinettä, vaan se kertoo hänelle enemmän kirkon olemuksesta, jossa seurakuntalaiset ovat Hengen varassa kirkon eläviä ja täysivaltaisia toimijoita.

4.3 Kirkko paikallisen ylittävänä yhteisönä

4.3.1 Paikallisiin jumalanpalvelusyhteisöihin ankkuroituva kokonaiskirkko

Kirkon olemuksen ytimessä Modéukselle on ekklesia-tradition mukaisesti siis kokoontuminen Jumalan luo jumalanpalvelukseen ja tämän jumalanpalveluksen ympärilleen luoma pysyvä paikallinen yhteisö. Näiden lisäksi ekklesian käsitteen kolmas ulottuvuus on kuitenkin myös se läsnä hänen kirkkokäsityksessään. Kirkko on hänelle myös jotain paikallisen tason ylittävää, kaikkien kristittyjen kaikissa paikoissa yhdessä muodostama kokonaisuus. Modéus sanoittaa asiaa muun muassa näin:

Vaikka Uudessa testamentissa on luonnollista käyttää *ekklesiaa* paikallisesta seurakunnasta, sanaa käytetään myös, kun puhutaan kaikista kristityistä kaikissa paikoissa, esimerkiksi sil-

loin, kun Paavali tervehtii seurakuntaa Korintissa sekä kaikkia niitä kaikissa paikoissa, jotka huutavat avuksi Herramme Jeesuksen Kristuksen nimeä (1. Kor. 1:2).¹⁹⁶

Kirkko ja ekklesia näyttävät siis olevan Modéukselle enemmän kuin vain paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön kokoontuneet ihmiset. Paikallisen yhteisön lisäksi kirkko on myös paikallisen ylittävä universaali yhteisö. Tämä yhteisö ei ankkuroidu kuitenkaan Modéuksella ensisijaisesti mihinkään jumalanpalvelusyhteisöjen yläpuolella olevaan yhteiseen organisaatioon tai instituutioon. Kokonaiskirkko ei ole hänen ajatuksissaan yhtä ensisijaisesti yhteisen organisaation kautta, vaan jumalanpalvelusyhteisöissä läsnä olevan Kristuksen kautta. Kokonaiskirkon ykseys ankkuroituu hänellä siis paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen tasolle. Modéuksen sanoin ”..sama Kristus on läsnä siellä, missä kaksi tai kolme kokoontuvat Jeesuksen nimessä, riippumatta ajasta ja paikasta, riippumatta jumalanpalveluksen ja yhteisön eroista ja riippumatta siitä, miten lähetystehtävä on (kokoon tulleiden kesken) tulkittu”.¹⁹⁷ Paikallisessa jumalanpalvelusyhteisössä läsnä oleva Kristus yhdistää jumalanpalvelusyhteisöt yhdeksi universaaliksi kirkoksi.¹⁹⁸

Jos katsomme tarkasti äskeisiä Modéuksen sanoja, huomaamme, että hänen ajatuksissaan paikallisessa jumalanpalvelusyhteisössä läsnä oleva Kristus ei yhdistä toisiinsa vain eri paikoissa olevia jumalanpalvelusyhteisöjä, vaan myös eri aikoina vaeltaneet jumalanpalvelusyhteisöt. Hän toteaa, että sama Kristus on läsnä, missä kaksi tai kolme on koolla, myös *riippumatta ajasta*.¹⁹⁹ Toisaalla hän myös tuo esiin ammentaan Stanley J. Grenzin ajattelusta, että jumalanpalvelusyhteisön on hyvä sisällyttää itseymmärrykseensä yhteenkuuluvuus myös menneiden ja tulevien sukupolvien kristittyjen kanssa.²⁰⁰ Näyttää siis siltä, että paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ja siellä läsnä olevaan Kristukseen ankkuroituva kirkko ekklesiana on Modéuksella sekä ajan että paikan ylittävä yhteisö.

Näyttää myös siltä, että tämä kokonaiskirkko on Modéuksen mukaan yhtä paikallisessa jumalanpalvelusyhteisössä läsnä olevan Kristuksen kautta itse asiassa siinä määrin, että Kristuksen kautta koko kirkko on läsnä, kun yksittäinen yhteisö kokoontuu sanan ja sakramenttien ääreen. Tämä kokonaiskirkon läsnäolo

¹⁹⁶ M15, 420. ”Även om det i Nya testamentet är naturligt att använda *ekklesia* om den lokala församlingen, används ordet också för att tala om alla kristna på alla platser, t.ex. då Paulus hälsar församlingen i Korint ‘tillsammans med alla dem på varje plats som åkallar vår herre Jesu Kristi namn’ (1. Kor. 1:2).” (käännös tekijän)

¹⁹⁷ ”..det är samme Kristus som är närvarande bland dem som församlas i hans namn, oavsett tid och rum, oberoende av olikheter avseende gudstjänst och gemenskap och oavsett tolkning av sändningsuppdraget.” (käännös tekijän)

¹⁹⁸ M15, 419.

¹⁹⁹ M15, 419.

²⁰⁰ M15, 399–400.

Kristuksen kautta tekee Modéuksen mukaan paikallisesta jumalanpalvelusyhteisöstä katolisen. Modéus puhuu tästä paikallisen jumalanpalvelusyhteisön katolisuudesta samassa yhteydessä, kun hän puhuu kristittyjä yhdistävään jumalanpalveluksen ordoon ankkuroitumisen tärkeydestä. Hän toteaa, että jumalanpalvelusyhteisö, joka ankkuroituu yhteiseen ordoon, on katolinen siinä merkityksessä, että koko uskonelämä, koko kirkko on siinä läsnä.²⁰¹ Kuten aiemmin käsitelimme, Modéukselle yhteinen ordo on tärkeä siksi, että juuri siihen kuuluvien elementtien kautta jumalanpalvelusyhteisö kohtaa Kristuksen. Näin pohjimmiltaan Modéuksen ajatuksissa yhteisessä ordossa läsnä olevan Kristuksen kautta koko kirkko on läsnä paikallisessa kokoontumisessa jumalanpalvelukseen. Modéus tiivistää ajatuksen vielä apostolisen isän Ignatius Antiokialaisen sanoin: ”*missä Kristus, siellä ekklesia*”²⁰².

Modéuksen ajatuksissa koko kirkko on siis läsnä paikallisen jumalanpalvelusyhteisön kokoontumisessa. Ymmärrys tästä selittää sitä, miksi Modéus paikoin²⁰³ kutsuu myös paikallista jumalanpalvelusyhteisöä kirkoksi. Modéuksen puhuessa jumalanpalvelusyhteisöstä kirkkona hän ei tarkoita, että kirkko hänen ajatuksissaan tyhjenisi vain jumalanpalveluksessa näkyvästi paikalla oleviin ihmisiin. Koko universaali kirkko on Kristuksen kautta läsnä paikallisessa kokoontumisessa ja kuuluu näin samaan yhteyteen ja samaan kirkkoon kuin yksittäisessä jumalanpalveluksessa paikalla olevat ihmiset. Modéuksen sanoin ”..paikallinen jumalanpalvelusyhteisö voidaan tulkita kirkoksi ilman, että maailmanlaaja yhteenkuuluvuus jätettäisiin huomiotta”.²⁰⁴

Mahdollisesti juuri Modéuksen tapa puhua jumalanpalvelusyhteisöstä kirkkona oli osaltaan johtamassa Johanssonia Modéuksen aiempaa tuotantoa koskeudessa tutkimuksessa siihen tulkintaan, että Modéuksen kirkkokäsityksessä ne kirkon passiivisemmat jäsenet, jotka eivät juuri osallistu jumalanpalveluksiin, jäisivät kirkon ulkopuolelle.²⁰⁵ Osaltaan tähän tulkintaan vaikutti varmasti myös se, että Johanssonin analyysin taustalla ollut Vikströmin kirja nosti tähän suuntaan viitannetta kriittisiä kysymyksiä suhteessa Modéuksen kirkkokäsitykseen.²⁰⁶

²⁰¹ M15, 364–365.

²⁰² M15, 351, 364. ”ubi Christus, ibi ecclesia” (käännös tekijän)

²⁰³ M15, 348, 404, 420, 424.

²⁰⁴ M15, 420. ”..en lokal gudstjänstgemenskap kan tolkas som kyrka, utan att spelas ut mot den världsvida samhörigheten.” (käännös tekijän)

²⁰⁵ Johansson 2014, 42, 51, 61, 63–64, 71.

²⁰⁶ Vikström 2008, 168, 170–171.

Modéus itse painottaa 2015, mahdollisesti vastauksena Vikströmin suunnalta tulleet kritiikkiin, että puhuessaan jumalanpalvelusyhteisöstä kirkkona hän ei tarkoita, että vain jumalanpalvelusyhteisö tai aktiivisesti jumalanpalvelusta viettävät olisivat kirkko.²⁰⁷ Hän erottelee toisistaan puheen siitä, että jumalanpalvelusyhteisö on kirkko (är kyrka) muut ulkopuolelle jättävässä eksklusiivisessa mielessä ja puheen siitä, että jumalanpalvelusyhteisön voi ymmärtää kirkkona (som kyrka). Modéus antaa ymmärtää sitoutuvansa itse jälkimmäiseen puheeseen.²⁰⁸ Tämä Modéuksen erottelu tulee mielestäni ymmärrettäväksi, kun sitä peilaa edellä käsittelemääni Modéuksen tapaan ymmärtää kokonaiskirkko Kristuksen kautta paikallisessa jumalanpalvelusyhteisössä läsnä olevana. Modéus voi siten ymmärtää ja puhua jumalanpalvelusyhteisöstä kirkkona (som kyrka) ilman, että poissa olevat jäisivät automaattisesti kirkon ulkopuolelle.

Näin näyttää siltä, että myös poissa olevat passiivisemmat kirkon jäsenet voivat Modéuksen ajatuksissa Kristuksen kautta olla läsnä jumalanpalveluksessa. Tätä tulkintaani tukee myös se, että Modéus 2015 käyttää myös kastetta argumenttina sen puolesta, että poissa olevat eivät automaattisesti ole kirkon ulkopuolella.²⁰⁹ Vaikka Modéus ei tätä argumenttia kovin selvästi avaa, niin mitäpä muuta kasteessa lahjoitettaisiin ihmiselle kuin Kristus itse. Tämän Kristuksen kautta myös poissa ollessaan kirkon jäsen voi olla läsnä oleva jumalanpalveluksessa. Automaattista tämä poissa olevan pysyminen kirkossa ei Modéuksen mielestä kuitenkaan ole kuten aiemmin huomasimme. Ihmisellä on Modéuksen mukaan tahdon vapaus tässä asiassa. Tässä kohtaa argumentoidun perusteella näyttää kuitenkin siltä, ettei Modéuksen ajattelussa jumalanpalveluksesta poissa oleva automaattisesti myöskään jää kirkon ulkopuolelle, kuten Johansson ja Vikström näyttivät kritiikissään epäilevän.

Modéuksen ehkä hieman epätavallisessa tavassa käyttää kirkon käsitettä heijastuu Künigin mainitsema ekklesian eri ulottuvuuksia havainnollistavien sanojen keskinäinen vaihdettavuus.²¹⁰ Modéus käyttää paikoin sanaa kirkko siellä, missä normaalisti puhuisimme vain yhteisöstä. Tämä sekoittaa helposti lukijaa, mutta tulee mielestäni ymmärrettäväksi paikallisen jumalanpalvelusyhteisön katoisuuden ajatuksen valossa.

²⁰⁷ M15, 348.

²⁰⁸ M15, 404.

²⁰⁹ M15, 404.

²¹⁰ Ks. 4.1.1

Modéuksen kirkkokäsityksessä näyttää kaiken kaikkiaan olevan siis läsnä tiettyä kaksiulotteisuutta, jossa kirkko samaan aikaan on sekä paikallinen ilmiö kokonaiskirkkon ollessa Kristuksen kautta läsnä paikallisessa kokoontumisessa että paikallisen ylittävä ilmiö kaikkien jumalanpalvelusyhteisöjen ja kristittyjen kaikissa paikoissa ja kaikkina aikoina muodostaessa yhdessä universaalin jumalanpalvelusyhteisöihin ankkuroituvan kokonaiskirkkon. Tämä kaksiulotteisuus näyttää vastaavan sitä moniulotteisuutta, joka Küngin mukaan esiintyi ekklesian käsitteen varhaiskristillisessä käytössä, jossa käsitettä käytettiin välillä paikallisessa ja välillä paikallisen ylittävässä merkityksessä.

4.3.2 Ykseyden lahja ja tehtävä

Modéuksen ajatuksissa kokonaiskirkko ankkuroituu siis yhteisen organisaation sijaan ennen kaikkea paikallisiin jumalanpalvelusyhteisöihin ja on yhtä niissä läsnä olevan Kristuksen kautta. Kristittyjen välinen ykseys on Modéuksen mukaan siten tietyssä mielessä jo Kristuksessa annettua lahjaa, jota ei tarvitse enää saada mitenkään aikaan.²¹¹ Kirkko on jo yhtä yhteisen jumalanpalveluksen ordon ja siinä läsnä olevan Kristuksen kautta, vaikka ulkonaisesti organisaatioiden ja instituutioiden tasolla se on vielä hajalla. Vaikka kristittyjen välinen ykseys on jo Kristuksessa annettua lahjaa, se on kuitenkin Modéuksen mukaan myös jotain jota kohti kristittyjen tulee vielä pyrkiä. Modéus viittaa tässä kohtaa Paavalin kirjeeseen galatalaisille sekä efesolaiskirjeeseen, joissa kristittyjä kehoitetaan pyrkimään kohti tätä ykseyttä. Kirkon ykseys on Modéuksen ajatuksissa siten samaan aikaan sekä lahja että tehtävä. Tällainen suhtautumistapa on hänen mukaansa tavallinen myös ekumeenisessa keskustelussa.²¹²

Myös tämän kristittyjen ykseyttä kohti pyrkimisen tehtävän Modéus haluaa ankkuroida jumalanpalvelusyhteisöjen yläpuolella olevien tahojen ohella myös ennen kaikkea paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen tasolle. Tämä tarkoittaa sitä, että ekumeenisissa toimielimissä toimivien henkilöiden ohella myös jokaisen jumalanpalvelusyhteisön tulee Modéuksen mukaan sisällyttää ajatus ykseydestä kaikkien muiden jumalanpalvelusyhteisöjen kanssa omaan itseymmärrykseensä ja löytää tapoja näkyvällä tavalla edistää tätä ykseyttä omassa kontekstissaan. Täl-

²¹¹ M15, 420.

²¹² M15, 420–421.

lainen ekumenian ankkuroiminen paikallistasolle tekee Modéuksen mukaan uskottavammaksi puheen kirkosta jo yhtenä paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen ja niissä läsnä olevan Kristuksen kautta.²¹³

Modéus käsittelee kristittyjen välisen ykseyden samanaikaista lahjaa ja tehtävää monilla eri kirkon tasoilla aloittaen paikalliselta tasolta yksittäisen jumalanpalvelusyhteisön sisäisestä ykseydestä ja edeten sitten paikallisen ylittävän, jumalanpalvelusyhteisöjen välisen ykseyden edistämisen kysymysten pariin.²¹⁴ Keskeisenä ykseyteen liittyvänä kysymyksenä hän nostaa ensinäkin esille ykseyden ja moninaisuuden välisen suhteen kirkon yhteisössä. Hän toteaa analysoivansa tätä kysymystä ensin paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolla ja jatkaa, että tällainen paikallinen analyysi auttaa sitten myös paikallisen ylittävän yhteisön suhteen saman kysymyksen kohdalla.²¹⁵

Modéus lähtee liikkeelle tämän kysymyksen suhteen Kristuksen ruumiin analogian kautta. Analogiassa yksilöiden erilaisille lahjoille annettu arvostus kertoo Modéukselle siitä, että varhaisessa kirkossa perustavanlaatuinen ykseys ja moninaisuuden arvostus elivät rinnakkain paikallisessa yhteisössä. Modéus johtaa tästä ajatuksen siitä, että myös tämän päivän jumalanpalvelusyhteisössä ykseyden lisäksi myös moninaisuutta on vaalittava. Ykseyden ohella Modéus näkee myös moninaisuuden kirkossa sekä lahjana että tehtävänä.²¹⁶

Modéus palauttaa aluksi mieliin, mitkä jumalanpalvelusyhteisössä olivat hänen ajattelussaan ihmisiä yhdistäviä tekijöitä, ja jatkaa sen jälkeen moninaisuuden käsittelyyn. Jumalanpalvelusyhteisössä ihmisiä yhdistää Modéuksen mukaan se, mitä jaetaan Jumalan pelastuslahjoissa. Aiemmin analysoidun perusteella ihmisiä yhdistää Modéuksen ajattelussa siis armonvälineissä vastaanotettu Kristus. Tämän lisäksi ihmiset tunnustavat Modéuksen mukaan ”yhden Jumalan, yhden uskon, yhden kasteen, yhden yhteisön, yhden ehtoollisen ja yhden toivon”.²¹⁷ Kristus ja ihmisten yhteinen tunnustautuminen Häneen ja Häneen liittyviin pelastuslahjoihin yhdistävät ihmiset siis Modéuksen ajatuksissa yhdeksi kokonaisuudeksi ja ykseydeksi. He ovat yhtä näiden tekijöiden perusteella ja huolimatta kaikesta, mikä heitä erottaa. Tällaisia ihmisiä erottavia ja yhteisöön moninaisuutta

²¹³ M15, 420–421.

²¹⁴ M15, 421–431.

²¹⁵ M15, 421.

²¹⁶ M15, 421–422.

²¹⁷ M15, 422. ”en Gud, en tro, ett dop, en gemenskap, en nattvard och ett hopp.” (käännös tekijän)

tuovia tekijöitä ovat Modéuksen mukaan muun muassa erilaiset teologiat, ilmaisutavat, traditiot, rukoustavat, priorisoimiset ja pyhyiden asteet.²¹⁸

Modéus toteaa, että tällaista moninaisuutta ei tule vain sietää vaan sitä tulee jopa edistää.²¹⁹ Sen suhteen, mitä tämä käytännössä tarkoittaa, minulla nousee itselläni hieman kriittisiä kysymyksiä mieleen. On varsin helppo ajatella, että Kristuksen ruumiiseen liittyvät moninaiset lahjat ovat toivottavaa moninaisuutta kirkon yhteisössä. Niiden olemassaoloa ja esilletuloa tulee myös omasta mielestäni edistää. Samoin on tilanne ehkäpä Modéuksen myöhemmin luettelemista asioista myös erilaisten rukoustapojen ja ilmaisutapojen suhteen. Kuitenkin mielestäni kyseenalaisempaa on, jos lähtökohdaksi otetaan, että moninaista teologiaa, eli oppia Jumalasta, tulee sietämisen ohella myös edistää. Jos näin kuitenkin ajatellaan, päädytään helposti totuuden suhteellistamiseen ja toisilleen vastakkaisten käsitysten vahvistamiseen. Samoin on mielestäni erilaisten traditioiden ja pyhyiden asteiden suhteen. Mielestäni ei ole itsetarkoitus, että ihmiset olisivat eri pyhyiden asteella, tai että tapamme tulkita elämää Kristuksen yhteydessä poikkeaisivat toisistaan. Hyväksyttävämpää olisi mielestäni, jos sanottaisiin, että ykseydessä pysymisen nimissä tulee edistää sitä, että erimielisyyksille on kirkon yhteisössä tilaa, kunnes joku päivä meidät johdatetaan kaikki yhdessä täyteen totuuden tuntemiseen. Samoin sitä tulee mielestäni edistää, että erilaisille pyhyiden asteille on kirkon yhteisössä tilaa, kunnes joku päivä taivaassa olemme kaikki täydellisiä. Mutta, että näiden suhteen erilaisuutta itsessään tulisi edistää, siitä en ole samaa mieltä. On toki mahdollista, että myöskään Modéus ei näin pitkälle menisi, jos asiaa häneltä kysyttäisiin, mutta hänen tekstinsä perusteella olen havaitsevinani hieman samanlaista kyseenalaista moninaisuuden edistämistä, jota olen ollut huomaavinani välillä ekumeenisessa keskustelussa. Onko moninaisuuden täyttämä nykytilanne globaalissa kirkossamme johtanut ekumeenisen liikkeen, ja Modéuksen saman virran mukana, joissain kohdin siunaamaan moninaisuutta sielä, missä sitä ei ehkä tulisikaan siunata?

Joka tapauksessa Modéuksen visio ykseyden edistämisestä jumalanpalvelusyhteisön sisällä näyttää pitävän keskeisesti sisällään yhteisössä esiintyvän moninaisuuden arvostamisen. Hänen mukaansa ihmisten jumalanpalvelusyhteisössä tulee aktiivisesti tukea toinen toisensa erilaisuutta.²²⁰ Modéuksen silmissä tämä toinen toisen erilaisuuden arvostaminen on tie myös ykseyden vahvistumiseen

²¹⁸ M15, 422.

²¹⁹ M15, 422.

²²⁰ M15, 422.

jumalanpalvelusyhteisössä. Modéus viittaa tähän liittyen ekumeenisessa keskustelussa käytettyihin käsitteisiin kuten ykseys sovitetussa moninaisuudessa tai eritelty konsensus. Modéus haluaa ankkuroida nämä monesti ekumeenisten keskusteluiden tasolle jäävät ajatusmallit myös paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolle. Modéus kutsuu tätä jumalanpalvelusyhteisön sisäisen ekumeniikan harjoittamiseksi.²²¹ Hän näyttää ajattelevan siihen suuntaan, että tutussa ympäristössä ja tutujen ihmisten kesken saadut kokemukset auttavat soveltamaan opittua myös paikallisen ylittävällä tasolla.

Paikallisen jumalanpalvelusyhteisön ykseydestä Modéus siirtyy käsittelemään ykseyttä paikallisen seurakuntaorganisaation sisällä. Hän aloittaa kysymällä, miten saman organisaation sisällä olevien jumalanpalvelusyhteisöjen välinen ykseys tulisi ekklesiologisesti ymmärtää. Ensinäkin Modéuksen mukaan asia voidaan hahmottaa joko niin, että yksi seurakunta viettää useaa jumalanpalvelusta tai, että usea jumalanpalvelusyhteisö muodostaa yhteisen seurakunnan. Kummassakin näistä tapauksista on Modéuksen mukaan kyse seurakunnasta ensisijaisesti organisatorisessa merkityksessä. Seurakunnan käsitteellä viitataan siihen, miten kirkollinen työ organisaation tasolla hahmottuu tällä paikalla.²²²

Modéus jatkaa, että seurakunta, joka koostuu useasta jumalanpalvelusyhteisöstä, voidaan toki hahmottaa organisatorisen kokonaisuuden lisäksi myös teologisena kokonaisuutena. Tällöin voitaisiin ajatella että seurakunta organisaationa on ekklesiologisten perusominaisuuksien (koinonia, leitourgia, kerygma, missio/martyria ja diakonia²²³) kantaja. Näitä perusominaisuuksia kantava, ja niille omistautuva, taho muodostaa Modéuksen silmissä oman itsenäisen kirkollisen yksikkönsä. Tällöin yksittäisen jumalanpalvelusyhteisön yläpuolella olevalla tasolla muodostuisi pyhien yhteisö (koinonia), jolla olisi keskus yhteisössä pyhissä asioissa (leitourgia), jossa ihmiset varustettaisiin saarnan (kerygma) kautta ja lähetettäisiin tehtäväänään todistaa (missio/martyria) ja palvella (diakonia). Jos seurakunta organisaationa vastaisi kaikkien näiden perusominaisuuksien toteuttamisesta, saatettaisiin ajatella, että jokaisen jumalanpalvelusyhteisön ei tarvitsisi omis-

²²¹ M15, 422–423.

²²² M15, 423.

²²³ Nämä käsitteet, joista Modéus puhuu ekklesiologisina perusominaisuuksina, ovat Modéuksen mukaan yleiskirkollinen tapa puhua kirkon identiteetistä tai tehtävästä. Ne mainitaan hänen mukaansa useissa eri yhteyksissä eri muodoissa. Esimerkkinä Modéus mainitsee Kirkkojen maailmanneuvoston dokumentin *The Nature and Mission of the Church* (2005), jossa nämä käsitteet ovat kaikki samanaikaisesti läsnä. M15, 348.

tautua niistä kaikille. Riittäisi, kun yksittäinen jumalanpalvelusyhteisö erikoistuisi johonkin näistä ominaisuuksista.²²⁴

Modéuksen mielestä on kuitenkin teologisesti ongelmallista, jos jumalanpalvelusyhteisö jättäisi osan näistä perusominaisuuksista, kuten vaikkapa Kristuksesta todistamisen tai lähimmäisestä vastuun kantamisen, toisille jumalanpalvelusyhteisöille. Jokaisen jumalanpalvelusyhteisön on hänen mukaansa omistauduttava kaikille ekklesiologisille perusominaisuuksille.²²⁵ Tästä seuraa, että kukin jumalanpalvelusyhteisöistä näyttää olevan Modéuksen silmissä oma kirkollinen itsenäinen yksikkönsä. Läsnä oleva Kristus tuo mukanaan läsnä olevaksi koko universaalin kirkon ja tekee jumalanpalvelusyhteisöstä oman kirkollisen yksikkönsä. Jokaisen jumalanpalvelusyhteisön vastuusta kantaa kaikkia ekklesiologisia perusominaisuuksia seuraa Modéuksen ajatuksissa se, että teologisessa mielessä jokainen jumalanpalvelusyhteisö muodostaa oikeastaan oman seurakuntansa. Vain käytännöllisistä syistä nämä jumalanpalvelusyhteisöt, joita Modéus teologisessa mielessä kutsuu seurakunniksi, jakavat yhteisen organisaation. Seurakunnan käsite hyppää näin teologisista syistä Modéuksen sanoin yhden tason alaspäin organisaation tasolta jumalanpalvelusyhteisön tasolle.²²⁶ Tässä näkyy, miten seurakunta ja kirkko ekklesiana on hänellä sidottu teologisessa mielessä organisaation sijaan sanan ja sakramenttien äärelle kokoontuvaan yhteisöön.

Modéus lähti tähän kappaleeseen kysymällä, mihin paikallisen organisaation sisällä toimivien jumalanpalvelusyhteisöjen välinen ykseys perustuu. Modéus näyttää argumentaationsa keskellä hieman unohtavan tämän kysymyksen ja siihen vastaamisen. Hänen argumentaationsa perusteella näyttää kuitenkin siltä, että näiden jumalanpalvelusyhteisöjen välinen ykseys perustuu ainakin teologisessa mielessä ennemmin kunkin yhteisön kokoontuessa läsnä olevaan Kristukseen kuin yhteiseen organisaatioon. Ei hän organisaation tarvetta kiellä, mutta peräänkuuluttaa argumentaatiollaan, että seurakuntaorganisaation tasolla on muistettava harjoittaa teologista argumentaatiota ja annettava sen ohjata käytännön päätöksiä. Modéukselle teologinen argumentaatio näyttää muistuttavan siitä, missä kirkon ja seurakunnan keskus on, ja mihin se ekklesiana aina ankkuroituu.

Modéuksen ajatuksissa seurakunta ankkuroituu siis ekklesiologisille perusominaisuuksille omistautuvan jumalanpalvelusyhteisön tasolle. Tämä näkyy

²²⁴ M15, 423–424.

²²⁵ M15, 424.

²²⁶ M15, 424. Vastaava ajatus jumalanpalvelusyhteisöistä seurakuntina löytyy Sven Thidevallilta teoksesta *Folkkyrkans tid* (2005, 180–181), josta Modéus tässä kohtaa on selkeästi ammentanut vaikutteita.

myös siinä, miten hänen mukaansa myös seurakunnassa olevien erilaisten pienryhmien on hyvä olla kallellaan ja ankkuroitua tällaiseen jumalanpalvelusyhteisöön. Tällaisia pienryhmiä ovat Modéuksen mukaan muun muassa erilaiset palveluun tai todistukseen keskittyvät toimintaryhmät tai vaikka opiskeluryhmät, jotka lisäävät tietämystään kristillisestä saarnasta. Monesti tällaisten ryhmien toiminnassa ovat Modéuksen mukaan läsnä jotkin ekklesiologisista perusominaisuuksista, mutta eivät kaikki.²²⁷

Joskus tällaiset pienemmät seurakunnan ryhmät muistuttavat Modéuksen mukaan toiminnaltaan jo jumalanpalvelusyhteisöjä. Näin on tilanne, jos tällaiseen ryhmään kuuluvat ihmiset viettävät yhdessä jumalanpalvelusta, muodostavat yhteisön, ottavat osaa opetukseen ja työستävät kysymyksiä siitä, mitä on todistaa ja palvella. Tällaiset pienryhmät voi Modéuksen mukaan ymmärtää kotiseurakunnan käsitteen avulla. Hän viittaa varhaisten kristittyjen kotikokoontumisiin. Vaikka kristityt monesti näin kokoontuivat kodeissa, samalla alueella sijaitsevat kotiryhmät muodostivat usein yhdessä myös isomman jumalanpalvelusyhteisön. Tällöin kristittyjen elämää kuvasi liike kahden keskuksen välillä, isomman ja pienemmän jumalanpalvelusyhteisön välillä.²²⁸

Modéus toteaa, että jos seurakunnan sisällä toimivan pienryhmän yhteydet isompaan jumalanpalvelusyhteisöön heikkenevät, ei tämä ole niin huolestuttavaa, jos tarkoituksena on, että pienempi ryhmä alkaa toimia itsenäisenä jumalanpalvelusyhteisönä kantaen kaikkia ekklesiologisia perusominaisuuksia. Huolestuttavampaa sen sijaan on, jos etäisyys kasvaa, vaikka pienemmän ryhmän toiminnasta puuttuu useampi perusominaisuuksista. Ongelmalliseksi tilanteen tekee Modéuksen mielestä se, että tällöin ryhmältä puuttuu yhteys kaikkia ominaisuuksia itsenäisesti kantavaan pyhien yhteisöön, jolla on keskus yhteisössä pyhissä asioissa, jossa ihmiset varustetaan saarnan kautta ja lähetetään tehtävään todistaa ja palvella.²²⁹ Tällaiseen kaikkia ekklesiologisia perusominaisuuksia kantavaan jumalanpalvelusyhteisöön kirkko Modéuksella ankkuroituu, ja sellainen näyttää muodostavan hänen silmissään oman kirkollisen yksikkönsä.

Paikallisseurakunnan sisäisen ykseyden käsittelyn jälkeen Modéus siirtyy käsittelemään uskontokunnan tai teologisen tradition sisäistä ykseyttä. Tämän yhteydessä hän erottelee toisistaan ykseyden muodollisessa, kirkko-oikeudellisessa merkityksessä, ja ykseyden teologisessa, sisällöllisessä merkityk-

²²⁷ M15, 424–425.

²²⁸ M15, 425.

²²⁹ M15, 425.

sessä. Muodollinen ykseys tarkoittaa Modéuksen mukaan kuulumista samaan organisatoriseen rakennelmaan, esimerkiksi uskontokuntaan, jolla on jumalanpalvelusyhteisöjen yläpuolella toimiva alueellinen ja/tai kansallinen organisaatio. Teologisella ja sisällöllisellä ykseydellä Modéus viittaa ensinäkin jumalanpalvelusyhteisöjä yhdistävään yhteiseen teologiseen traditioon. Toiseksi hän viittaa jälleen siihen, että jumalanpalvelusyhteisöissä läsnä oleva Kristus yhdistää yhteisöt toisiinsa. Näin on paitsi eri kirkkokuntiin kuuluvien yhteisöjen välillä, myös ja aivan erityisesti samaan traditioon kuuluvien, samalla tavoin elämää Kristuksen yhteydessä tulkitsevien yhteisöjen välillä.²³⁰

Modéuksen mukaan organisatorisesta ykseyden viljelystä voi muodostua ongelma, jos se jättää sisällöllisen ykseyden viljelyn varjoonsa. Tunnustuskunnan sisäistä teologista ykseyttä saatetaan pitää Modéuksen mukaan niin itsestään selvänä, ettei siitä pidetä enää huolta. Modéus viittaa jälleen Hegstadiin, jonka mukaan sisällölliseen ja teologiseen ykseyteen pyrkiminen jätetään helposti tunnustuskuntien väliselle tasolle, ja tunnustuskunnan sisäinen ekumeniikka unohtuu. Tällaisessa tilanteessa samaan tunnustuskuntaan kuuluvien jumalanpalvelusyhteisöjen voi Modéuksen mukaan olla vaikea ymmärtää keskinäistä yhteenkuuluvuuttaan. Paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen ykseys jumalanpalveluksessa läsnä olevan Kristuksen kautta on jälleen Modéuksella näkökulma, jonka viljely on lääke tähän puutteeseen.²³¹

Kun tunnustuskunta ymmärtää syvemmin olevansa yhtä jumalanpalvelusyhteisöjen kautta, se ei Modéuksen mukaan hairahdu niin helposti ajattelemaan, että sen yhteisen orgaaniset päättävät elimet olisivat jonkinlainen kirkollinen esivalta, jolla olisi itseoikeutettu valta yli jumalanpalvelusyhteisöjen. Kirkko on Modéuksen mukaan teologisesti ankkuroitunut jumalanpalvelusyhteisöjen tasolle, ja ne sitten antavat perustelluista syistä jotkin yhteiset päätökset alueellisen tai kansallisen tason päättävälle kirkollisille elimille.²³² Näyttää siis siltä, että Modéuksen kirkkokäsityksessä paikallinen seurakuntaorganisaatio ja kansallinen päättävä toimielin toimittavat samanlaista virkaa. Molempien tehtävänä näyttää olevan jumalanpalvelusyhteisöjen välisten yhteisten asioiden hoito. Ne palvelevat sitä ykseyttä, ja ovat sen paikallisen ylittävän ykseyden ulkoista ilmausta, joka kirkolla on ensisijaisesti jumalanpalvelusyhteisöjen kokoontumisissa läsnä olevan Kristuksen kautta.

²³⁰ M15, 426–427.

²³¹ M15, 426–427.

²³² M15, 427.

Uskontokuntien ja teologisten traditioiden välisen ykseyden lahja ja tehtävä ankkuroituvat myös ne Modéuksen ajatuksissa paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolle. Jumalanpalveluksen yhteisen ordon tasolle ankkuroituvassa Kristuksen läsnäolossa koko universaali kirkko on jo yhtä, ja tämän ykseyden näkyväksi tekemiseen kirkot on Modéuksen mukaan kutsuttu. Tässä tehtävässä on ekumeenisen liikehdinnän saavuttamista edistysaskelista huolimatta Modéuksen mielestä kuitenkin vielä tekemistä, eivätkä eri kirkkokunnat ole vielä yksimielisiä edes siitä, mitä kirkon ykseys tarkoittaa, ja mitkä olisivat näkyvän ykseyden toteutumisen kriteerejä.²³³

Uskontokuntien välisen ykseyden tehtävä näyttää Modéuksella ankkuroituvan paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolle kahdella tavalla. Ensimmäkin hän mainitsee, että myös ekumeenisissa toimielimissä toimivat kuuluvat paikallistasolla erilaisiin paikallisiin jumalanpalvelusyhteisöihin. Näin heidän kauttaan paikalliselta tasolta virtaa vaikutteita paikallisen ylittävälle tasolle. Samaan aikaan heidän kauttaan ekumeeniselta tasolta virtaa myös näkökulmia ja tietotaitoa paikalliselle tasolle. Näin jumalanpalvelusyhteisöt saavat paremman varustuksen eri tunnustuskuntiin kuuluvien jumalanpalvelusyhteisöjen kohtaamiseen. He tunnistavat paremmin sen jumalanpalveluksen yhteisen ordon, jonka he jakavat toisiin tunnustuskuntiin kuuluvien jumalanpalvelusyhteisöjen kanssa. Vastavuoroisella yhteydenpidolla he ymmärtävät ja tunnustavat olevansa liturgiassa läsnä olevan Kristuksen kautta jo yhtä. Näin ykseyden lahjan näkyväksi tekeminen konkretisoituu paikallisella tasolla varhaisten kristittyjen hengessä. Modéus viittaa Lathropiin, jonka mukaan varhaisten kristittyjen seurakunnat lähettivät toisilleen tervehdyksiä, jotka otettiin yhteisössä vastaan. Samoin he rukoilivat toistensa puolesta, lähettivät toisilleen kirjeitä, joita sitten luettiin yhteisössä ääneen, ja keräsivät toisilleen kolehteja.²³⁴ Johonkin tämänsuuntaiseen yhteydenpitoon Modéus näyttää kannustavan myös tämän päivän jumalanpalvelusyhteisöjä tiellä kohti kirkon näkyvää ykseyttä.

Lopuksi Modéus viittaa vielä siihen, miten kirkon sisäisen ykseyden tehtävä kaikilla sen eri tasoilla tähtää myös koko ihmiskunnan ykseyden tavoitetta kohti. Modéus käy tähän kysymykseen esittelemällä kaksi varhaista ekumeniikan määritelmää. Hänen mukaansa, vaikka jo varhaisen kirkon piirissä ekumeniikka kehittyi tarkoittamaan rajatun vain kirkon sisäisen ykseyden kysymyksiä, Uudessa

²³³ M15, 428–429.

²³⁴ M15, 428–430.

testamentissa sanan juurena oleva kreikkalainen sana oikoumene tarkoitti vielä koko ihmiskuntaa. Modéuksen mukaan tänä päivänä on tavallista ajatella, että ekumeniikka pitää sisällään nämä molemmat merkitykset: sekä kirkon sisäisen ykseyden että tämän ykseyden merkityksen koko ihmiskunnan kannalta. Modéus näkee sisällöllisen yhteyden tällaisen ekumeniikan molemmat merkitykset yhdistävän ajattelutavan ja ekumeniikan asetussanoina pidettyjen Jeesuksen sanojen välillä. Ekumeniikan asetussanoina on Modéuksen mukaan pidetty Jeesuksen rukousta opetuslasten ykseyden puolesta, jotta maailma voisi uskoa (Joh. 17:21).²³⁵

Jeesuksen jäähyväisrukouksen ja ekumeniikan molempien merkitysten valossa Modéus päätyy siihen, että ykseydellä kirkon kaikilla tasoilla, niin yksittäisen jumalanpalvelusyhteisön sisällä, paikallisen organisaation sisällä, yksittäisen uskontokunnan sisällä kuin myös uskontokuntien välillä, on merkitystä koko ihmiskunnan kannalta. Modéuksen mukaan kirkon tehtävänä on ennakoida ihmiskunnan tulevaa eskatologista ykseyttä ja näyttää siten maailmalle, että ykseys on mahdollista. Rivien välistä on tässä luettavissa, että Jeesuksen rukouksen hengessä Modéus näyttää ajattelevan, että tämä kirkossa ennakoitu universaali ykseys alkaa sitten vetää ihmisiä puoleensa, ja lopulta koko ihmiskunta on yhtä, kuten Jumala sen alun perin tarkoitti.²³⁶

Modéuksen mukaan tietoisuus kirkon ykseyden merkityksestä sen kannalta, että maailma voisi uskoa, on lisääntynyt 1900-luvun ekumeenisen liikkeen myötä. Monet ajattelevat, ettei mikään niin tehokkaasti pimennä evankeliumia kuin kirkon hajaannus. Kirkkotraditiot ovatkin Modéuksen mukaan lähentyneet toisiaan, ja Modéus yhä edelleen kannustaa kohti tätä ykseyttä aiemmin mainitun ykseysmoninaisuudessa -ajatuksen hengessä.²³⁷ Kuten olemme nähneet, hänellä tämä tehtävä ankkuroituu ennen kaikkea jumalanpalvelusyhteisöjen tasolle. Ykseydestä kiinni pitäminen erilaisuudesta huolimatta, ja erilaisuutta jopa tukien, niin jumalanpalvelusyhteisöjen sisällä kuin jumalanpalvelusyhteisöjen välisissä suhteissa, näyttää olevan Modéuksen ajatuksissa väylä kohti kirkon ja koko ihmiskunnan ykseyttä.

Jos tämän alaluvun sisältöä analysoidaan suhteessa erilaisiin kirkkokäsityksiin, niin Modéuksen tapa ankkuroida paikallisen tason ylittävä kirkon ykseys yhteisen organisaation sijaan ennemmin paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ja sen kokoontumisessa läsnä olevaan Kristukseen, johtaa ajatukset pois kirkon insti-

²³⁵ M15, 430–431.

²³⁶ M15, 431.

²³⁷ M15, 431.

tuutiota ja työntekijöistä koostuvaa organisaatiota painottaneista kirkkokäsityksistä kohti yhteisöllisiä kirkkokäsityksiä. Varsinkin kansankirkon palveluorientoituneen näyn mukaisesti hahmottavilla kirkon näkyvänä elementtinä korostuivat kirkon työntekijät ja heidän muodostama palveluorganisaatio. Tämä organisaatio näyttää olevan heillä myös keskeinen paikallisen ylittävää kirkkoa yhdistävä tekijä.

Vaikka myös kirkon armonvälineinstituutiona näkevillä työntekijät, ja siten heidän muodostamansa instituutio, on tärkeä, heillä fokus on kuitenkin myös armonvälineissä ja niissä läsnä olevassa Kristuksessa. Työntekijät, varsinkin papit, edustavat nimenomaan näkyvällä tavalla kirkon ja sen näkymättömän universaalin yhteisön perustana olevaa Kristusta. Näin siinä suhteessa, että kansankirkon armonvälineinstituutiona hahmottavilla paikallisen ylittävän kirkon ykseyden perustana on armonvälineissä läsnä oleva Kristus, heidän kirkkokäsityksensä tulee lähemmäs Modéuksen kirkkokäsitystä. Erotuksena on kuitenkin se, että Modéuksella armonvälineiden ja viranhaltijoiden rinnalla kirkon perustavana elementtinä on myös armonvälineiden ympärille kokoontunut konkreettinen yhteisö. Kristuksen yhdistämä universaali kirkko ei hänellä jää vain abstraktiksi yhteisöksi tai tule näkyväksi vain Kristusta edustavien viranhaltijoiden toiminnassa vaan ankkuroituu konkreettisella tavalla armonvälineiden äärelle kokoontuneeseen yhteisöön.

Modéus korostaa yhteisön kokoon tulemistä koko liturgian ennakkoehtona. Modéus toteaa, että avainjakeessaan Matt. 18:20 mainitaan ensin ”missä kaksi tai kolme on koolla” ja vasta tämän jälkeen ”siellä minä olen heidän keskellään”. Näin hänen mukaansa kyseisessä jakeessa Kristuksen läsnäolo sidotaan yksittäisen ihmisen sijaan ihmisten kollektiiviseen läsnäoloon.²³⁸ Tämä saattaisi johtaa jonkun kysymään, että onko niin, ettei Kristus ole Modéuksen ajatuksissa läsnä yksittäisen ihmisen uskossa. Tätä Modéus tuskin kuitenkaan tässä tarkoittaa, vaan korostaa vain ihmisten kollektiivisen kokoontumisen tärkeyttä jumalanpalveluksen kannalta. Liturgisen teologian edustajien jalanjäljissä Modéus tuntuu ajattelevan, ettei mitään jumalanpalvelusta muodostu, jos edes kaksi ihmistä ei aluksi ole kokoontunut sitä varten yhteen.²³⁹ Ihmisten kokoontumisen mahdollistamassa jumalanpalveluksessa Kristus on sitten armonvälineissä läsnä ja yhdistää koko kirkon yhdeksi universaaliksi yhteisöksi.

²³⁸ M15, 354.

²³⁹ M15, 359, 365.

Tässä alaluvussa esittelystä yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan viittaa myös se, että ykseyden lahjan ohella myös ykseyden tehtävä ankkuroituu Modéuksella keskeisesti paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolle. Vaikka Modéus ei kyseenalaistakaan paikallisen ylittävien kirkon organisaatioiden tai ekumeenisten toimielinten merkitystä ykseyteen pyrkimisen kannalta, on selvää että hänellä ykseyden tehtävän toteuttamisen kannalta korostuu paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen merkitys. Ekumeenisessa liikehdinnässä itsekkin mukana olleena minusta tuntuu, että ekumeeninen liike on ylipäättään suuntautumassa yhä vahvemmin ruohonjuuritasolle. Kun virallisia teitä pitkin kulkenut yhdentyminen on alkuinnostuksen jälkeen tuntunut välillä hieman jähmettyvän, monet ovat kääntäneet katseet ruohonjuuritasolle. Voisiko elävien jumalanpalvelusyhteisöjen uusi tuleminen tuoda mukanaan myös ekumenian renessanssin yhteisöllisyydestä innostuneiden ihmisten löytäessä toisensa yli tunnustuskuntarajojen? Joka tapauksessa Modéus näyttää vahvasti olevan mukana tässä ruohonjuuritasolle suuntautuvassa ekumeenisessa liikehdinnässä.

Yhteisöllisistä kirkkokäsityksistä Modéuksen ajatukset tässä alaluvussa viittaavat ehkä selkeimmin kohti kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsitystä. Heillä sekä armonvälineet että niiden ympärille kokoontunut yhteisö korostuvat selkeästi, samoin kuin armonvälineissä läsnä olevan Kristuksen kautta yhdistyvä universaali kirkko. Modéus tuntuu väitöskirjassaan vielä aiempaa tuotantoaan selkeämmin ankkuroituvan ruotsalaisen kansankirkkokeskustelun kentällä nimenomaan kohti tätä keskustelun ääripäitä yhdistävää linjaa. Tässä pyrkimyksessään hän on osa Vikströmin mainitsemaa monien²⁴⁰ tänä päivänä Ruotsin kirkossa jakamaa kaipuuta päästä vanhojen vastakkainasetteluiden, kuten tarjottu armo – vastaanotettu armo tai kansankirkko – uskovien seurakunta, ulkopuolelle. Sama virtaus pyrkii Vikströmin mukaan myös ilmaisemaan samaan aikaan sekä Ruotsin kirkon yhteenkuuluvuutta maailmanlaajan kirkon kanssa että sen historiallisesti ja kulttuurisesti määrittäneitä erityispiirteitä.²⁴¹ Näiden ääripäitä yhdistävän linjan painotuksiin päin viittaa Modéuksen väitöskirjassa tässä alaluvussa esitetyn perusteella myös muun muassa se, miten Modéus pyrkii argumentaatiollaan luomaan kirkkokäsitykseensä tilaa sekä kansankirkon jumalanpalveluksissa käyville aktiiveille että passiivisemmille jäsenille. Samaan suuntaan viittaa myös se, että Modéus pyrkii väitöskirjassaan tuomaan esille ja

²⁴⁰ Näihin moniin lukeutuu ilmeisesti jälleen Vikströmin itsensä lisäksi myös muun muassa Perse-
nius.

²⁴¹ Vikström 2008, 108.

yhdistämään toisiinsa sekä paikallisen että paikallisen ylittävän universaalin kirkon näkökulmat.

5 Kirkko osallisena Jumalan missiossa

5.1 Kirkon lähetystehtävä

Modéus hahmottaa kirkon siis ekklesian käsitteen kautta. Hänen kirkkokäsityksessään paikallisella jumalanpalvelusyhteisöllä on tämän myötä keskeinen rooli. Tähän paikalliseen armonvälineiden ympärille kokoontuneeseen yhteisöön ankkuroituu Modéuksella kirkko niin paikallisena kuin enemmän kuin paikallisena yhteisönä. Asettaakseen tämän kirkon isompaan kuvaan Modéus käsittelee vielä paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ankkuroituvan kirkon roolia siinä kertomuksessa, joka kertoo Jumalan toiminnasta ihmiskuntaa kohtaan.

Tämä toiminta alkoi Modéuksen mukaan luomisesta ja jatkuu aina eskatologiseen täyttymykseen asti. Matkalla tarinaan ovat kuuluneet syntiinlankeemus, Israelin kansan valitseminen, profeettojen julistus, täyttymys Kristuksessa ja lopulta apostolien toiminnan kautta tämän päivän kirkko.²⁴² Tällä jatkumolla olevan kirkon roolia suhteessa Jumalan toimintaan ja pelastussuunnitelmaan Modéus analysoi käsittelemällä kirkon lähetystehtävää.²⁴³

Modéus erottelee kaksi erilaista tapaa hahmottaa tämä lähetystehtävä. Ensimmäinen niistä on kirkkokeskeinen ja toinen jumalakeskeinen. Uudemman missioteologian valtavirran mukaisesti Modéus hahmottaa lähetystehtävän jumalakeskeisesti. Missio on hänelle pohjimmiltaan Jumalan missio, jossa Jumala on ensisijainen subjekti. Näin fokus ei pohjimmiltaan ole kirkossa ja kirkon toimissa, vaan Jumalassa. Kirkko on lähetystehtävässään osallisena Jumalan missiossa (missio dei), jossa Jumala vie ihmiskuntaa kohti valtakuntaansa.²⁴⁴

Se, mitä tämä kirkon osallisuus Jumalan missiossa Modéuksen ajatuksissa tarkoittaa, hahmottuu vähitellen, kun Modéus käsittelee kirkon lähetystehtävää. Kirkon lähettäminen kuuluu Modéuksen mukaan teologisessa mielessä yhteen Jeesuksen lähettämisen kanssa. Hän viittaa Johanneksen evankeliumiin (Joh. 17:18), jossa Jeesus toteaa, että niin kuin Jumala on lähettänyt hänet maailmaan,

²⁴² M15, 399–400.

²⁴³ M15, 410–417.

²⁴⁴ M15, 410–411. Vastaava käsitys mission jumalakeskeisyydestä löytyy mm. Lesslie Newbiginiiltä teoksesta *The Open Secret* (1995, 56–65) sekä Vatikaanin toisen konsiilin asiakirjasta *Ad Gentes* (1965, kohta 2), joilta Modéus näyttää tässä kohtaa muiden muassa ammentaneen. Ankkuroidesaan kirkon olemuksen osalliseksi juuri Jumalan missiossa Modéus näyttää olevan kolonialismin jälkeisen ajan missio- ja kirkkokeskustelussa tapahtuneen paradigman muutoksen lapsi. Collins (2008, 629) viittaa Boschien sanoihin 1990-luvulla, joiden mukaan voidaan puhua jopa keskustelussa tapahtuneesta paradigman muutoksesta, jonka myötä missio Dei -ajattelusta on tullut valtavirtaa missio-keskustelun piirissä.

hän lähettää opetuslapset maailmaan.²⁴⁵ Lähetyksen jumalakeskeisyys näkyy Modéuksella siinä, että hän hahmottaa Jumalan aina aloitteen tekijänä.²⁴⁶ Kirkon osallisuus tässä tehtävässä taas näkyy siinä, että kirkko ei jää vain passiiviseksi sivustaseuraajaksi Jumalan suorittaessa tehtävänsä. Modéuksen ajattelussa Jumala ei sivuuta missiossaan kirkkoa, vaan toimii sen kautta.²⁴⁷ Jumala kutsuu opetuslapset, ja opetuslapset ovat osallisia Jumalan missiossa vastaamalla tähän kutsuun. Modéus jatkaa, että opetuslapset eivät ole vain yksilöinä osallisia tässä missiossa vaan myös kollektiivisena jumalanpalvelusyhteisönä. Osallisuus alkaa jo siitä, että vastauksena Jumalan luomisessa heihin asettamaan kutsuun ihmiset kokoontuvat Jumalan luo jumalanpalvelukseen. Osallisuus jatkuu sitten Kristuksen lähettäessä jumalanpalvelusyhteisön jumalanpalveluksesta arkeen.²⁴⁸

Konkretisoidessaan mitä jumalanpalvelusyhteisön lähetystehtävä pitää sisällään arjen keskellä Modéus viittaa jälleen Uuden testamentin kohtiin. Opetuslapset lähetettiin Modéuksen mukaan todistamaan Jumalan valtakunnasta ja parantamaan sairaita (Luuk. 9:2), kastamaan ja opettamaan (Matt. 28:19) sekä saarnaamaan kääntymystä (Mark. 6:12). Opetuslapset lähetettiin kaksittain (Mark. 6:7), koska he tulisivat kärsimään lähetystehtävässään uskonsa vuoksi (Matt. 10:16).²⁴⁹

Kaksittain lähettämisestä kertova kohta tukee Modéuksen mukaan sitä ajatusta, että kirkko on lähetettynä arjen keskelle yhteisönä. Yhteisöllinen lähetysnäky mahdollistaa Modéuksen mukaan sen, että yksittäiset seurakuntalaiset pystyvät sitomaan oman yksilöllisen toimintansa arjen keskellä osaksi suurempaa yhteyttä. Ajatus siitä, että on osa suurempaa lähetettyä joukkoa, auttaa Modéuksen mukaan silloin, kun todistamistehtävä tuo mukanaan kärsimystä ja kirkon tehtävänä oleva Jumalan valtakunnan ennakoiminen on vaikeaa. Se, että yhteisön jäsenet ovat pysyvästi osallisia toistensa elämästä vastuullisen ystävyysyhteisön sitein, auttaa myös Modéuksen mukaan tällaisten haasteiden keskellä.²⁵⁰

Tällainen kirkon yhteisöllisen lähetystehtävän painottaminen saattaa Modéuksen mukaan antaa sellaisen vaikutelman, että sen keskeisenä tavoitteena olisi tuoda kirkon rajojen ulkopuolella olevat rajojen sisäpuolelle. Modéuksen mukaan Hauerwasin ja Stanley J. Grenzlin argumentaatio viittaa siihen suuntaan, että juuri tällainen tavoite on keskeinen. Hauerwasilla tähän suuntaan viittaavat

²⁴⁵ M15, 411.

²⁴⁶ M15, 413.

²⁴⁷ M15, 36, 413–414.

²⁴⁸ M15, 412.

²⁴⁹ M15, 411.

²⁵⁰ M15, 412.

Modéuksen mukaan selkeät rajat kirkon yhteisön ja maailman välillä ja kirkon yhteisön erityisyyden painottaminen. Kirkon raja korostuu, ja sen ylittäminen muodostuu myös keskeiseksi lähetystehtävän maaliksi. Grenzillä taas samaan suuntaan viittaa Modéuksen mukaan puhe *ulos kurottautumisen* tärkeydestä evankelioinnin ja diakonian keinoin.²⁵¹

Modéus yhdistää Hauerwasin ja Grenzin edustaman suhtautumistavan kirkokeskeiseen tapaan hahmottaa lähetystehtävä. Siinä kirkko, Jumalan ja Jumalan valtakunnan sijaan, on lähetystehtävän keskus ja maali. Jumalankeskeisessä ajattelutavassa sen sijaan fokus siirtyy kirkosta Jumalaan ja Jumalan aloitteeseen, ja lähetystehtävän lopullinen maali siirtyy kirkon rajojen ylittämisestä Jumalan valtakuntaan. Jumalakeskeisessä lähetyksessä kyse ei Modéuksen mukaan ole ensisijaisesti siitä, mitä yksi ihmisryhmä (kirkko) tekee suhteessa toiseen (maailma), vaan siitä, mitä Jumala tekee suhteessa sekä kirkkoon että maailmaan. Nämä molemmat ovat Jumalan mission kohteena, ja heitä molempia Jumala vie kohti eskatologista valtakuntaansa.²⁵²

Tällaisen jumalakeskeisen ajattelutavan, jonka kannalla tässä Modéus itse myös on, heikkoutena Modéuksen mukaan on, että sitä saatetaan käyttää argumenttina sen puolesta, että Jumala suorittaa missionsa itsenäisesti, eikä kirkkoa jumalanpalvelusyhteisönä oikeastaan tarvita mihinkään. Tällaista johtopäätöstä on Modéuksen mukaan kuitenkin vaikea yhdistää sen tosiasian kanssa, että opetuslapsia kutsutaan ja lähetetään maailmaan. Modéus pitää kyseistä johtopäätöstä luomisen ja pelastuksen sekoittamisena. Modéuksen mukaan siitä näkökulmasta, että Jumala vaikuttaa luomakunnassa sen ylläpitäjänä, tulee pitää kiinni samaan aikaan, kun pelastus sidotaan evankeliumiin Jeesuksesta Kristuksesta. Modéus jatkaa argumentointiaan, että jos pelastuksella on siis Kristuksen kanssa tekemistä, ja kirkko jumalanpalvelusyhteisönä on paikka, jossa kohdataan Kristus, myös jumalanpalvelusyhteisöllä ja ihmisten liittämällä sen yhteyteen on arvonsa. Näin jumalanpalvelusyhteisöllä on Modéuksen silmissä erityinen rooli Jumalan missiossa ilman, että se olisi mission maali tai ainoa agentti.²⁵³

Ottaessaan etäisyyttä jumalanpalvelusyhteisön sivuuttavasta jumalakeskeisyydestä Modéus näyttää rivien välissä kritisoivan siihen suuntaan osoittavia kirkkokäsityksiä. Tällainen kirkkokäsitys voisi olla esimerkiksi palveluorientoitunut kansankirkkonäky. Siinä kirkko instituutiona palvelee nimenomaan maailmaa

²⁵¹ M15, 413.

²⁵² M15, 413.

²⁵³ M15, 413–414.

Jumalan välikappaleena. Jumalan pelastussuunnitelma Kristuksessa ei kuitenkaan näytä olevan palvelun motivaationa, vaan ennemmin luomisen teologia ja Jumalan huolenpito luomakunnastaan. Jumalanpalvelusyhteisö jää palvelumallissa varjoon.

Tulkintaani siitä, että Modéus ottaa tässä etäisyyttä juuri palveluorientoituneista, tukee myös se, että Modéus rinnastaa jumalanpalvelusyhteisön sivuuttavan jumalakeskeisyyden sen ajatuksen kanssa, että jotkut pitävät pelkästään sitä tärkeänä, mitä tapahtuu jumalanpalveluksen lähettämisen ja kokoontumisen välillä, ja väheksyvät sitä, mitä tapahtuu jumalanpalveluksen aikana.²⁵⁴ Juuri tähän suuntaan palveluorientoituneella kansankirkkonäyllä on taipumus kallistua. Modéuksen kirkkokäsityksessä sekä jumalanpalvelus että arjen palvelu ovat yhtä tärkeällä paikalla, ja samoin tärkeää on myös sekä Jumalan keskeinen rooli lähetystehtävänsä perustana ja aloitteentekijänä että kirkon rooli osallisena tässä missiossa.

Siinä taas, että Modéus ottaa etäisyyttä kirkkokeskeisestä lähetysnäystä ja korostaa Jumalan keskeistä roolia lähetysten perustana, näen lievää irtiottoa sellaisesta potentiaalisesti sulkeutuneesta yhteisöllisyydestä, jonka uhan Vikström näki kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen yhteydessä. Tässä kohtaa Modéus on mahdollisesti ottanut kritiikistä varteen, ja tarkistanut sen valossa myös omaa ajatteluaan, sillä mielestäni näyttää siltä, että vielä 2005 Modéuksen oma retoriikka kuulosti hieman Hauerwasin ja Grenzin tapaiselta lähetysnäyn suhteen. Jumalakeskeinen puhe puuttui, ja kyse oli ainakin tekstin tasolla enemmän siitä, mitä jumalanpalvelusyhteisö tekee suhteessa toisiin astumalla omien rajojensa yli.²⁵⁵ Näin Modéuksen kirkkokäsitys on mahdollisesti ollut hieman liikkeessä vuosien varrella tämän kysymyksen suhteen. Kun vuoden 2015 jumalakeskeistä retoriikkaa Modéuksen lähetysnäyn kohdalla vertaa vuoden 2005 retoriikkaan, ajatukset Modéuksen lähetysnäyn suhteen liukuvat tässä kohtaa kohti Perseniusta ja muita kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavia. Heillä Jumalan aktiivisuus yhteisön aktiivisuuden rinnalla painottui Vikströmin mukaan kirkkokäsityksessä selkeämmin verrattuna siihen kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisölliseen kirkkokäsitykseen, jonka piiriin Vikström tuolloin laski Modéuksen.

²⁵⁴ M15, 413.

²⁵⁵ M05, 46–48.

5.2 *Palvelu osana kirkon lähetystehtävää*

Jatketaan vielä Modéuksen ajatuksista suhteessa kirkon lähetystehtävään. Käsitellessään kirkon roolia osallisena Jumalan missiossa Modéus nostaa sanoin todistamisen rinnalle yhtä tärkeäksi palvelemisen ja diakonian näkökulman. Hänen mukaansa palvelu on teologian historian aikana hahmotettu yhtenä uskon ilmene-mismuotona. Modéus hahmottaa palvelun osana kirkon lähetystehtävää, osana Jumalan missiota luomakuntaansa kohtaan. Teologisessa mielessä kirkon tehtävä palvella kuuluu Modéuksen mukaan yhteen sen palvelun kanssa, jonka Jumala antoi Jeesuksen suorittaa sovitustyössään. Modéus kuvailee Uuden testamentin kohtia (esim. Joh. 13: 1–16 ja Luuk. 22: 26–28.), joissa Jeesus osoittaa, että messias tuli palvelemaan. Samoin hän viittaa Paavaliin, jonka mukaan kirkon tehtävänä on Jeesuksen esimerkin mukaisesti jatkaa palvelua maailmassa (Room. 12:11).²⁵⁶

Modéus esittelee kaksi erilaista tapaa perustella kirkon palvelua. Palvelua on kirkossa usein perusteltu joko luomisella tai pelastuksella. Jos perusteluna käytetään pelkästään luomista, ajatellaan Modéuksen mukaan, että jumalanpalvelusyhteisöllä ja kaikilla maailman ihmisillä on sama vastuu maailmasta, sillä tällöin etiikka ankkuroituu yleiseen ihmisyyteen, ja Jumalan nähdään toimivan kaikkien ihmisten ja ylipäätään kirkon ohella myös yhteiskunnan järjestyksen kautta. Modéus kutsuu tätä luomisteologiseksi linjaksi. Pelastusta perusteluna käyttävien kantaa Modéus kutsuu kristologiseksi linjaksi. Tämän linjan mukaan ilmoitus tuo mukanaan jotain, ja jumalanpalvelusyhteisöllä on siten muihin ihmisiin verrattuna jotain erityistä tuotavanaan. Tämän linjan mukaan on teologisia perusteita nähdä jumalanpalvelusyhteisön tehtävänä palvella radikaalilla rakkaudella marginaalissa olevia ihmisiä.²⁵⁷

Modéus näyttää itse edustavan nämä molemmat näkökulmat yhdistävää linjaa. Toisaalta kirkko jakaa hänen mukaansa koko muun maailman kanssa syntisyyden taakan, ja siksi on mahdollista, että muut ihmiset, joiden kautta Jumala luomisen perusteella myös toimii, toteuttavat palvelemisen tehtävää laadullisesti paremmin kuin jumalanpalvelusyhteisöön kuuluvat ihmiset. Jumalanpalvelusyhteisön tehtävänä on siten yhdessä kaikkien ihmisten kanssa myös luomisen perusteella pyrkiä palvelullaan kaikkeen hyvään, oikeaan ja totuudelliseen. Toisaalta

²⁵⁶ M15, 414.

²⁵⁷ M15, 415.

Modéus toteaa, että sovittamisen näkökulmasta katsottuna Kristus on myös lähettänyt jumalanpalvelusyhteisön palvelemaan samalla tavoin kuin Kristus itse palveli maailmassa. Kirkko ei voi sivuuttaa Modéuksen mukaan myöskään tätä näkökulmaa. Kirkon palvelun tulee Modéuksen mukaan virrata sekä luomisen että pelastuksen perustalta.²⁵⁸

Käsitellessään kirkon lähetystehtävää osallisena Jumalan missiossa Modéus haluaa pitää sanat ja teot, evankeliumin ja diakonian kiinni toisissaan. Modéus erottelee toisistaan laajemman ja kapeamman tavan hahmottaa kirkon lähetystehtävää. Laajempi tapa sisällyttää lähetykseen sanallisen evankeliumin julistamisen ohella myös teot suhteessa yhteiskunnan muotoutumiseen ja ihmisten vapauttamiseen köyhyydestä, sairauksista ja sorron alta. Kapeampi lähetysnäky taas keskittyy Modéuksen mukaan ilosanomaan Jumalan rakkaudesta Kristuksessa. Modéus näyttää itse olevan laajemman lähetysnäyn kannalla, ja hän viittaa sen edustajista Letty M. Russelliin, jonka teologiassa oikeudenmukaisuus painottuu niin, että Russellin mukaan sen tulisi olla yksi kirkon tunnusmerkeistä klassisten neljän tunnusmerkin, ykseyden, pyhyiden, katolisuuden ja apostolisuuden rinnalla.²⁵⁹

Jos sanat ja teot erotetaan toisistaan, missio ja diakonia erkanevat Modéuksen mukaan omiksi todellisuuksikseen. Jos ne erotetaan toisistaan, missio saatetaan ymmärtää vain sanoiksi ilman tekoja ja diakonia vain teoiksi ilman sanoja. Missiosta tulee silloin sanoilla vakuuttamista ilman, että sanotun tarvitsee näkyä tekoina, ja diakoniasta tulee vain teoin palvelemista ilman, että viitataan evankeliumiin. Se, että palvelun yhteydessä on Modéuksen mukaan hyvä olla valmis viittaamaan myös taustalla motivaationa olevaan evankeliumiin, ei hänen mukaansa automaattisesti tarkoita sitä, että diakoniasta ja palvelusta tulee eksklusivisesti vain väylä evankeliumin julistamiseen. Ikään kuin kristityt tekisivät hyvää vain sen takia, että ihmiset sen kautta uskoisivat heidän sanomaansa. Diakonia virtaa Modéuksen ajatuksissa sekä pelastuksen että luomisen pohjalta.²⁶⁰

Siinä, että Modéus haluaa pitää pelkillä teoilla palvelemisen yhteydessä myös evankeliumin julistamisen, voi nähdä rivien välistä pientä irtiottoa sellaisista kirkkokäsityksistä, joissa palvelu korostuu Kristuksen evankeliumin kustannuksella. Tällainen kirkkokäsitys voisi jälleen olla esimerkiksi palveluorientoitunut kansankirkkonäky varsinkin sellaisessa tilanteessa, jossa kirkon toimintaa ohjaavat kirkon jäsenten tarpeet eivät näytä osoittavan evankeliumin sanoin julistami-

²⁵⁸ M15, 415.

²⁵⁹ M15, 416.

²⁶⁰ M15, 416.

sen suuntaan. Samoin palveluorientoituneessa mallissa palvelun motivaationa luomisteologiset syyt näyttävät jättävän varjoonsa kristologiset Jumalan pelastussuunnitelmaan liittyvät syyt. Myös tässä suhteessa Modéus ottaa siis siihen etäisyyttä.

Siinä taas, että Modéus haluaa pitää diakonian ja palvelun perustana pelkki- en kristologisten ja pelastukseen liittyvien syiden ohella myös luomiseen liittyvät syyt, voi nähdä jälleen pientä irtiottoa muun muassa sellaisesta yhteisöllisestä kirkkonäystä, jota Hauerwas edustaa. Hauerwasilla kirkon erityisyys suhteessa maailmaan ja etiikan ankkuroituminen painottuneesti erityiseen ilmoitukseen näyttivät erottavan kirkon ja maailman omiksi todellisuuksikseen. Pitämällä luomisteologiset ja kristologiset palvelun syyt yhdessä Modéus näyttää haluavan pitää todellisuuden yhtenä. Hän toteaa itsekin, että syiden yhdessä pitämisen kautta missio ja diakonia virtaavat ekklesiologiasta, joka pitää todellisuuden kasassa.²⁶¹ Vaikka erityinen ilmoitus näyttääkin tuovan myös Modéuksen ajatuksissa jotain mukanaan ja tekevän kirkosta siten jossain mielessä erityisen, Modéuksen mukaan kirkko jakaa kuitenkin saman luodun todellisuuden kaikkien muiden kanssa, ja siten sen etiikka virtaa myös luomisessa ihmisyyteen sisäänkirjoitetun yleisen ilmoituksen pohjalta. Vikström kritisoi kirjassaan Hauerwasia ja tämän jalanjäljissä myös koko yhteisöllistä kirkkonäkyä juuri todellisuuden pirstaloimisesta. Modéuksen argumentaation voi tässä kohtaa nähdä siten myös vastauksena Vikströmin kritiikkiin, ja jälleen pyrkimyksenä osoittaa, ettei yhteisöllinen kirkkokäsitys välttämättä ajaudu suljettuun yhteisöllisyyteen.

Tiivistäen tämän luvun sisältöä, Modéus hahmottaa siis kirkon osallisena Jumalan missiossa, jossa Jumala vie ihmiskuntaa kohti eskatologista valtakuntaansa. Tärkeää on Modéuksen mukaan hahmottaa sekä Jumalan keskeinen rooli aloitteen tekijänä että kirkon rooli aktiivisesti osallisena tässä missiossa. Kirkon osallisuus missiossa on sekä yhteisöllistä että kokonaisvaltaista, ja pitää siten sisällään sekä sanat että teot. Jumalan rooli missionsa aloitteen tekijänä ja kirkon rooli aktiivisesti siitä osallisena palauttaa mieleemme ensimmäisessä luvussa²⁶² käsitellyn Modéuksen kirkkokäsityksen pohjalla olleen epäsymmetrisen vastavuoroisen rakkaussuhteen ajatuksen. Näin näemme, miten läpi Modéuksen kirkkokäsityksen kulkee tämä ajatus vastavuoroisesta rakkaussuhteesta, jossa sekä Jumalan

²⁶¹ M15, 416.

²⁶² 4.1.1

aktiivinen rakkaus että kirkon aktiivinen osallisuus tämän rakkauden varassa toimivana yhteisönä on keskeisellä sijalla.

6 Johtopäätökset

Tämän tutkimuksen tehtävänä oli analysoida Fredrik Modéuksen kirkkokäsitystä vuonna 2015 suhteessa Ruotsissa vaikuttaviin kirkkokäsityksiin. Tutkimukseni kulki siten, että teologianhistoriallisessa taustaluvussa esittelin aluksi erilaisia ruotsalaisessa kirkkokeskustelussa tänä päivänä vaikuttavia kirkkokäsityksiä, ja samalla loin kuvaa siitä teologianhistoriallisesta kontekstista, jossa Modéus vaikuttaa. Varsinaisissa pääluvuissa sitten esittelin Modéuksen väitöskirjan pohjalta hahmottuvaa kirkkokäsitystä, ja analysoin sitä suhteessa taustaluvussa esiteltyihin kirkkokäsityksiin.

Keskeisenä käsitteenä Modéuksen kirkkokäsityksen taustalla hahmottui eklesian käsite. Tämä käsite piti Küngin mukaan varhaisten kristittyjen käyttötavassa sisällään kolme ulottuvuutta: kokoontumisen ilmiön, paikallisen yhteisön ja paikallisen ylittävän yhteisön ulottuvuudet. Nämä ulottuvuudet näin implisiittisesti myös Modéuksen väitöskirjan pohjalta hahmottuvan kirkkokäsityksen taustalla, ja niiden annoin sen myötä jäsentää myös hänen kirkkokäsityksensä käsittelyä. Tutkimukseni ensimmäinen pääluku on otsikoita myöten siten jäsennetty näiden kolmen ulottuvuuden mukaan.

Ensimmäinen pääluku käsitteli Modéuksen käsitystä kirkosta Jumalan luo armonvälineiden ympärille kokoontuvana jumalanpalvelusyhteisönä, ekklesiana, ja sitä, miten tämän ekklesian eri ulottuvuudet näkyivät Modéuksen kirkkokäsityksen taustalla. Jo tämä Modéuksen kirkkokäsityksen peruslähtökohtana ollut varhaiskirkolliseen ekklesia-traditioon sitoutuminen viittasi erilaisista kirkkokäsityksistä yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan ja vastaavasti poispäin konkreettisen yhteisön sivuuttavista kirkkokäsityksistä.

Kokoontumisen ilmiön käsittelyn yhteydessä esille tuli se, miten Modéus hahmottaa kirkon olemukseen keskeisesti kuuluvan Jumalan ja ihmisten välisen vastavuoroisen suhteen. Tämä suhde on Modéuksen mukaan epäsymmetrinen siinä mielessä, että Jumala on aina ensisijainen toimija. Kuitenkin myös ihmisten rooli Jumalan kutsuun vastaajina tuli yhtä tärkeänä kirkkokäsityksen elementtinä esille. Kutsuun vastaamisen painottaminen erotti tässä Modéusta kansankirkon armonvälineinstitiutiona hahmottavista ja vei ajatukset Modéuksen kirkkokäsityksen suhteen kohti kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllistä kirkkokäsitystä. Samaan aikaan Jumalan toiminnan ensisijaisuuden painottaminen tuntui kuin kädenojennukselta kansankirkollisten kirkkokäsitysten suuntaan. Tällaisessa

sillanrakennuksessa näinkin paljon samaa kuin Perseniuksen ja muiden kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsityksessä. Tähän suuntaan ajatuksia ohjasi myös se, että Modéuksen tapaan myös heillä Jumalan ensisijaisen aktiivisuuden ja konkreettisen jumalanpalvelusyhteisön painotukset yhdistyivät ja yhteisöllisyyttä pyrittiin rakentamaan kansankirkon raamien sisäpuolella.

Toinen kokoontumisen ilmiöön liittyen Modéuksen kirkkokäsityksessä keskeisesti esille noussut elementti oli yhteinen jumalanpalvelus. Sen taustalla, että jumalanpalvelus asettui Modéuksen kirkkokäsityksessä niin keskeiseen rooliin, oli hänen tulkintansa jumalanpalveluksesta edellä mainitun Jumalan ja ihmisten välisen rakastavan vuorovaikutuksen ensisijaisena areenana. Tämän tulkinnan sekä jumalanpalveluksen yhteisyyden perusteluiksi tulkitsin Modéuksella ajatuskulun, jossa Jumalan itsensä olemuksesta on seurannut kirkolle tietynlainen tapa olla vuorovaikutuksessa Jumalan kanssa, ja tämän tavan keskeisenä elementtinä on ollut vuorovaikutuksen yhteisyys jumalanpalveluksen pyhien asioiden kautta. Tähän traditioon liittymisen myötä jumalanpalveluksen ja sen yhteisyyden luovuttamattomuus kirkon kannalta tuli perustelluksi Modéuksen ajatuksissa. Tässä kohtaa Modéuksen ajattelun taustalla oli vahvasti liturginen teologian, ja sen piiristä erityisesti Gordon Lathropin, ajatukset.

Yhteisen jumalanpalveluksen keskeisyys vei ajatukset Modéuksen kirkkokäsityksen suhteen jälleen kohti yhteisöllisiä kirkkokäsityksiä. Samaan aikaan tämä korostus erotti Modéuksen ajattelua ehkä selkeimmin juuri palveluorientoituneesta kansankirkkonäystä. Tästä näystä Modéusta erotti myös heidän kirkkokäsitystensä taustalla olleet erilaiset argumentaation lähteet. Modéuksen käyttäessä niin tässä kohtaa kuin läpi väitöskirjansa Raamattua ja kristillistä traditiota argumentaationsa keskeisimpinä lähteinä palveluorientoituneilla tämän päivän konteksti näyttäytyi keskeisimpänä argumentaatiossa käytettynä auktoriteettina. Raamatun ja kristillisen tradition käyttäminen argumentaation lähteenä vei Modéuksen tässä kohtaa ehkä ennen kaikkea kohti kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllistä kirkkokäsitystä.

Paikallisen yhteisön yhteenkuuluvuuteen liittyen Modéuksella nousi keskeisenä esille koinonian käsite. Tämän käsitteen kaksiulotteisuuden myötä Modéuksen mukaan kirkon yhteenkuuluvuuden ymmärtämisen kannalta oli olennaista ymmärtää ensinäkin se, että yhteenkuuluvuus ankkuroituu ihmisten osallisuuteen Kristuksesta, eikä siten ole vain ihmisten keskinäinen yhteenliittymä. Toiseksi

olennaista Modéuksen ajatuksissa oli se, että tämän Kristuksen ja ihmisten välisen ykseyden kautta kirkon jäsenet asettuvat syvään osallisuuteen myös toinen toisensa elämästä, ja että tämä osallisuus pyrkii tulemaan myös näkyväksi konkreettisen sanan ja sakramenttien äärelle kokoontumisen kautta.

Koinonian käsitteen nouseminen keskeiseksi kirkon paikallista yhteenkuuluvuutta kuvaavaksi käsitteeksi vei Modéuksen tässä kohtaa lähelle feministisesti määrittynyttä kansankirkkonäkyä. Se taas, että Modéus ankkuroi kirkon paikallisen yhteisön yhteenkuuluvuuden pelkän vapaan ihmisten yhteenliittymän sijaan vahvasti Kristukseen, muistutti ehkä ennen kaikkea Perseniuksen ja muiden kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien sakramentaalista kirkkokäsitystä. Konkreettisen jumalanpalvelusyhteisön painottuminen taas muistutti kaikkia kolmea yhteisöllistä kirkkokäsitystä.

Kirkon paikallisen yhteisön syvä Kristukseen ankkuroituva keskinäinen yhteenkuuluvuus johti Modéuksen ajatuksissa siihen päätelmään, että kirkko kuuluu yhteen myös jumalanpalveluksen ulkopuolella ja on kutsuttu jakamaan myös arkea keskenään. Tätä argumenttiaan hän tuki ennen kaikkea Uuden testamentin todistuksella. Väistääkseen tällaiseen tiiviiseen yhteisöllisyyteen helposti yhdistetyn sulkeutuneisuuden leiman Modéus eritteli tarkemmin yhteisön käsitettä, ja siihen liittyen toi esille samaan aikaan pysyvän ja avoimen jumalanpalvelusyhteisön mahdollisuuden. Tällaista samaan aikaan pysyvää ja avointa kirkon yhteisöllisyyttä Modéus kuvasi avoimen ystävyuden metaforan avulla. Samaa sulkeutuneisuuden leimaa välttääkseen Modéus totesi, että paikallinen jumalanpalvelusyhteisö on pyhä ennen kaikkea siksi, että se on suhteessa pyhään Jumalaan, ei siksi että siellä käyvät ihmiset olisivat itsessään välttämättä pyhempiä kuin muut ihmiset.

Tässä kohtaa oli havaittavissa tiettyä pientä rajankäyntiä suhteessa kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisölliseen kirkkokäsitykseen. Etäisyyden ottaminen Vikströmin tähän kirkkokäsitykseen liittämistä sulkeutuneen yhteisöllisyyden uhkakuvista sekä Hauerwasin teologiasta ei tarkoittanut tulkintani mukaan sitä, ettei Modéus edelleen sitoutuisi tähän kirkkokäsitykseen. Siitä nämä huomiot kuitenkin mielestäni kertoivat, ettei Modéus sitoudu tähän kriittiseen yhteisölliseen kirkkokäsitykseen ilman tiettyjä varauksia. Vain avoin yhteisöllisyys kelpaa Modéukselle.

Toisena keskeisenä paikalliseen yhteisöön liittyvänä teemana Modéuksella nousi esille yhteisön tasaveroisen osallisuuden teema. Tuomalla esille jokaisen yhteisöön kuuluvan oikeuden tasaveroiseen osallisuuteen Modéus halusi paitsi

välttää yksilöiden hukkumisen yhteisön harmaaseen massaan myös nostaa jumalanpalvelusyhteisön viranhaltijoiden ohella aktiiviseksi toimijaksi kirkossa. Modéuksen mukaan jokaisella yhteisön jäsenellä on oikeus tasaveroiseen osallisuuteen kirkossa ennen kaikkea siksi, että heille on kasteessa annettu osallisuus Kristuksen pappeudesta. Tämän yleisen pappeuden ajatuksen ohella Modéus tuki väitettään myös ajatuksella siitä, että Henki antaa yhteisölle elämää juuri yksilöiden ja heidän lahjojensa kautta, ja siksi yksilöille tulee taata mahdollisuus käyttää aktiivisesti lahjojaan.

Yhtenä tällaisen tasaveroisen osallisuuden toteutumista vaikeuttavana tekijänä Modéus mainitsi kirkossa ja teologiassa pitkään vallinneen kahtiajaon maallikoihin ja viranhaltijoihin. Erilliset virka- ja maallikkoteologiat ovat käytännön tasolla saattaneet johtaa siihen, että maallikot ovat jääneet viranhaltijoiden varjoon tai saaneet heihin suhteessa avustavan roolin. Väistääkseen tällaisen varjoon jäämisen Modéus pyrki Hegstadin ja Küngin jalanjäljissä hahmottelemaan laajempaa palveluvirkateologiaa, joka yhdisti sekä viranhaltijat että maallikot saman teologian alle. Tällaisessa teologiassa erityinen virka nähtiin yhtenä armolahjana muiden joukossa, eikä periaatteessa muista armolahjoista poikkeavana. Näin kirkko hahmottui karismaattisesti rakentuneena, jossa armolahjat olivat laajempi kategoria ja erityinen virka yksi armolahja muiden joukossa. Viranhaltijat ja maallikot asettuivat samaan kuvaan ja paremmin keskenään samalle viivalle. Hegstadin jäljissä Modéus tuntui kaipaavan myös luterilaiseen virkateologiaan heterogeenisempaa otetta, jossa pelkän Augsburgin tunnustuksessa mainitun kirkollisen viran käsitteelyn, ja sen piirissä moninaisuuden käsittelyn, sijaan nähtäisiin laajempi kuva, ja sekä viranhaltijoiden että maallikoiden lahjoja pyrittäisiin kehittämään niiden omista lähtökohdista käsin.

Erilaisista kirkkokäsityksistä Modéuksen tasaveroisen osallisuuden painotus vei pois päin työntekijäkeskeisistä kirkkokäsityksistä, joissa työntekijät joskus huomaamattaankin muodostavat kirkon sosiaalisen ruumiin jumalanpalvelusyhteisön jäädessä piiloon. Näiden sijaan Modéuksen argumentaatio osoitti tässä jälleen yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan. Tähän suuntaan osoitti myös Modéuksen tapa käyttää osallisuuden käsitettä.

Modéuksen kytkeytymisestä laajempaan palveluvirkateologiaan näin johtavan mahdollisia johtolankoja suhteellisen matalan virkakäsityksen suuntaan. Samaa suuntaa näytti mahdollisesti viittaavan myös Modéuksen kiinnittyminen piispakeskeisen kirkon rakenteen sijaan Volfin käsittelemään kirkon polysentri-

seen rakenteeseen. Kirkon tasa-arvoiseen ja polysentriseen rakenteeseen kiinnittymisestä taas johdin johtolankoja myös siihen suuntaan, että Modéus Volfin jalanjäljissä mahdollisesti sitoutuisi tasa-arvoiseen kolminaisuuskäsitykseen. Näihin tulkintoihin jätin kuitenkin pieniä varauksia laajemman todistusaineiston puuttumisen myötä.

Kirkko paikallisen ylittävänä yhteisönä ankkuroitui Modéuksella yhteisen organisaation sijaan ennen kaikkea paikallisten jumalanpalvelusyhteisöjen tasolle ja niissä läsnä olevaan Kristukseen. Kristus yhdisti Modéuksen mukaan koko universaalin kirkon yhdeksi yhteisöksi, ja Hänen kauttaan koko ajan ja paikan ylittävä universaali kirkko oli läsnä paikallisen jumalanpalvelusyhteisön kokoontumisessa. Tästä paikallisen yhteisön katolisuudesta käsin tuli ymmärrettäväksi myös Modéuksen tapa puhua jumalanpalvelusyhteisöstä välillä kirkkona. Modéus painotti, että näin tehdessään hän ei sulje pois jumalanpalvelusyhteisön yhteenkuuluvuutta suhteessa muualla jumalanpalvelusta viettäviin tai harvemmin jumalanpalveluksissa käyviin kirkon jäseniin.

Paikallisen ylittävän kirkon yhteisön ankkuroituminen Modéuksen ajatuksissa ensisijaisesti yhteisen organisaation sijaan paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ja siellä läsnä olevaan Kristukseen vei ajatukset jälleen pois päin instituutiota ja organisaatiota korostaneista kirkkokäsityksistä kohti yhteisöä painottaneita kirkkokäsityksiä. Yhteisöllisistä kirkkokäsityksistä tämän alaluvun sisältö viittasi selkeimmin ehkä kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsitykseen. Myös heillä sekä armonvälineet että niiden ympärille kokoon tunut yhteisö korostuivat selkeästi, samoin kuin Kristuksen kautta samaan yhteyteen kuuluva universaali kirkko. Tämän kirkkokäsityksen suuntaan viittasi Modéuksella myös pyrkimys tehdä tilaa kirkkokäsitykseensä sekä kansankirkon aktiiveille että passiivisemmin osallistuville.

Kokonaiskirkon ykseys ankkuroitui Modéuksella siis paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ja siinä läsnä olevaan Kristukseen. Kristuksen kautta kirkon ykseys hahmottui jo kirkolle annettuna lahjana, jota ei periaatteessa enää tarvitse mitenkään saada aikaan. Samaan aikaan ykseys oli Modéuksen mukaan kuitenkin myös kirkolle annettu tehtävä. Myös tämä tehtävä ankkuroitui Modéuksella ennen kaikkea paikallisen jumalanpalvelusyhteisön tasolle. Vaikka myös paikallisen ylittävillä toimielimillä ja organisaatioilla oli tässä tehtävässä paikkansa, ykseyden toteutumisen kannalta paikallisella tasolla oli Modéuksen ajatuksissa luovuttamaton asema. Jokaisen jumalanpalvelusyhteisön oli hänen mukaansa sisällytettävä

itseymmärrykseensä yhteenkuuluvuus kaikkien kristittyjen kanssa ja pyrittävä tekemään tämä ykseys konkreettisen näkyväksi arjen keskellä. Lopulta ykseyden vaaliminen kaikilla kirkon tasoilla tähtäsi Modéuksen ajatuksissa koko ihmiskunnan ykseyden tavoitetta kohti. Modéus liittyi Jeesuksen rukoukseen kristittyjen välisen ykseyden puolesta, jotta maailma voisi uskoa.

Toisessa pääluvussa havainnollistui miten Modéus asetti paikalliseen jumalanpalvelusyhteisöön ankkuroituvan kirkon laajempaan kuvaan osaksi Jumalan toimintaa ihmiskuntaansa kohtaan. Tässä laajemmassa kuvassa kirkko hahmottui osalliseksi Jumalan missiossa, jossa Jumala vie ihmiskuntaa kohti eskatologista valtakuntaansa. Modéuksella korostui tämän mission jumalakeskeisyys, mutta myös kirkon aktiivinen rooli missiosta osallisena. Osallisena tässä missiossa kirkon tehtävänä oli niin julistaa evankeliumia kuin palvella maailmaa Jeesuksen esimerkin mukaisesti.

Tähän kirkon palvelutehtävään liittyen Modéus tarkensi vielä, että se virtaa hänen ajatuksissaan sekä pelastuksen että luomisen pohjalta. Näin Modéus asemoi itseään kahden tässä kysymyksessä erillään olleen koulukunnan, luomisteologisen ja kristologisen koulukunnan, yhdistävälle linjalle. Kirkko on Modéuksen mukaan osa samaa todellisuutta kuin muukin maailma ja jakaa siten kaikkien muiden ihmisten kanssa luomisen pohjalta tehtävän pyrkiä yhdessä kaikkeen hyvään. Samaan aikaan kirkolla on myös erityinen Kristuksen antama tehtävä palvella maailmaa samaan tapaan kuin Kristus itse sitä palveli.

Tässä luvussa esille tullut Modéuksen lähetysnäyn jumalakeskeisyys, joka ei kuitenkaan piilottanut myöskään jumalanpalvelusyhteisön roolia, vei ajatukset suhteessa erilaisiin kirkkokäsityksiin kohti kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien käsitystä. Juuri heillä Jumalan aktiivisuus yhteisön aktiivisuuden rinnalla korostui verrattuna muihin yhteisöllisiin kirkkokäsityksiin. Korostamalla lähetystehtävän jumalakeskeisyyttä kirkkokeskeisyyden sijaan Modéus otti myös jälleen etäisyyttä niistä sulkeutuneen yhteisöllisyyden uhkakuvista, joita Vikström näki kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen kohdalla.

Vetäen tutkimuksen analyysin tuloksia yhteen Modéuksen kirkkokäsitys näytti siis vuonna 2015 osoittavan vahvasti yhteisöllisten kirkkokäsitysten suuntaan. Samaan aikaan väitöskirjan pohjalta hahmottunut kirkkokäsitys oli kirkkokäsityksistä kauimpana kansankirkon armonvälineinstitutiona hahmottavien kirkkokäsityksestä sekä palveluorientoituneesta kansankirkkonäystä. Yhteisölli-

sistä kirkkokäsityksistä Modéuksen kirkkokäsityksessä oli vahvoja viitteitä kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisölliseen kirkkokäsitykseen. Samaan aikaan Modéuksen ajatukset viittasivat kuitenkin vahvasti myös kansankirkon armonvälineitä jakavana yhteisönä hahmottavien kirkkokäsityksen suuntaan. Ja oli Modéuksen ajatuksissa myös feministisesti määrittyneen kansankirkkonäyn suuntaan viittaavia kohtia. Näin Modéuksen kirkkokäsitys ei vuoden 2015 väitöskirjan pohjalta analysoituna asetu aivan niin yksioikoisesti vain kansankirkkoon kriittisesti suhtautuvien yhteisöllisen kirkkokäsityksen kategoriaan kuin Modéuksen kirkkokäsitys hänen aiempaa tuotantoa koskeneen tutkimuksen mukaan näytti tekevän.

Palataan vielä hetkeksi tutkielman alkuun. Johdannossa totesin, että mediasa esitetään aina välillä näkemyksiä siitä, mikä on kirkossa keskeistä, ja mihin suuntaan kirkkoa tulisi vielä. Esimerkkinä tällaisesta puheenvuorosta mainitsin emerituspiispa Huotarin puheenvuoron Kotimaan haastattelussa. Lisäksi totesin, että hänen puheenvuoronsa taustalta paljastuisi todennäköisesti varsin erilainen kirkkokäsitys kuin esimerkiksi tutkielman kohteena olevan Fredrik Modéuksen ajatusten taustalta. Edellä olen nyt analysoinut Modéuksen ajatusten taustalta paljastuvaa kirkkokäsitystä, mutta millainen voisi olla Huotarin ajatusten taustalta paljastuva kirkkokäsitys?

Jos Huotarin Kotimaan haastattelussa esittämiä ajatuksia peilaa tässä tutkielmassa esiteltäisiin kirkkokäsityksiin, niin Huotarin tuodessa esiin muun muassa kirkon palvelua kirkon toiminnan kannalta keskeisenä osa-alueena sekä antaessa ymmärtää, että kirkon toiminnan tulisi ohjautua ennen kaikkea ihmisten tämänhetkisten arvostusten mukaisesti, ajatukset suuntautuvat varsin luontevasti kohti palveluorientoitunutta kansankirkkonäkyä kohti. Näin hänen ajatuksensa näyttävät edustavan juuri sitä kirkkokäsitystä, josta Modéuksen ja mahdollisesti myös Modéuksen jalanjäljissä Tirolan ja monien muiden maassamme jumalanpalvelusyhteisöllisyyttä rakentavien kirkonmiesten ajatukset ovat kaikkein kauimpana. Tämän huomion valossa ei olekaan ihme, että Huotarin oli vaikea sulattaa jumalanpalveluspäivien yhteydessä korostettuja näkemyksiä.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Ensisijainen lähde:

Modéus, Fredrik

- M15 Gudstjänstgemenskap i folkkyrkan – ett studium av gudstjänstgemenskapens identitet och ställning i Svenska kyrkan. Stockholm: Verbum. 2015

Toissijaiset lähteet:

Modéus, Fredrik

- M05 Mod att vara kyrka – om församlingsbygge och kyrkans identitet. Stockholm: Verbum. 2005
- M09 Längta efter liv – församlingsväxt i Svenska kyrkan. Stockholm: Verbum. 2009.
- M14 Osallisuuteen kutsutut – jumalanpalvelusyhteisö muutoksessa. Suom. Heli von Bruun. Helsinki: Kirjapaja. 2014

Kirjallisuus

Ad Gentes

- 1965 Decree Ad Gentes on the Mission Activity of the Church. Viitattu 3.10.2019. Saatavissa:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html.

Ahonen, Tiina

- 2004 Kontekstuaalinen teologia. Teoksessa Ahonen, T. & Komulainen, J. (toim.) Teologian ilmansuuntia. Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa. Helsinki: Gaudeamus.

Augsburgin tunnustus

- 1980 Augsburgin tunnustus. Suom. Erkki Kansanaho. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 118. Helsinki.

Byström, Jan & Norrgård, Leif

- 1996 Mer än ord. Liturgisk teologi och praxis. Stockholm: Verbum.

Collins, Paul M.

- 2008 Ecclesiology and world mission/missio Dei. Teoksessa Mannion, G. & Mudge, L. S. (toim.) The Routledge Companion to the Christian Church. New York: Routledge.

Ekstrand, Thomas

- 2002 Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka. Stockholm: Verbum.

Elenius, Jussi

- 1991 Avoimen kirkon puolesta. Keskustelua kirkon olemuksesta ja jäsenyydestä. Juva: Kirjapaja.

Hammar, K. G.

- 1977 Gudsfolket. Ett bibelteologiskt stadium av kyrkans identitet. Stockholm: Verbum.

Hegstad, Harald

- 2013 The Real Church. An Ecclesiology of the Visible. Church of Sweden Research Series 7. Eugene: Pickwick Publications.

Häkkinen, Seppo

- 2010 Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 108. Tampere.

Johansson, Merelle

- 2014 Gemenskap och delaktighet. En studie av Fredrik Modéus tankar om gudstjänst. Avhandling pro gradu i praktisk teologi. Åbo Akademi.

Kemppainen, Lauri

- 2014 Radikaali ortodoksia. Teoksessa Vainio, O.-P. & Kemppainen, L. (toim.) Modernin teologian suuntauksia. Helsinki: Kirjapaja.

Küng, Hans

- 1967 The Church. Transl. by Ray and Rosaleen Ockenden. London: Burns & Oates.

Lathrop, Gordon

- 1999 Holy people. A Liturgical Ecclesiology. Minneapolis: Fortress Press.

Newbigin, Lesslie

- 1995 The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Peura, Simo

- 2003 Kirkko. Teoksessa Vainio, O.-P. (toim.) Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Pöyhönen, Timo

- 2019 Yhteisöjen kirkko. Lohja: Karas-Sana.

Sariola, Yrjö

- 1994 Uudistuva jumalanpalvelus. Tutkielmia jumalanpalveluksen teologiasta. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 191. Helsinki.

Seppälä, Olli

- 2019 Mistä se messu putkahti keskiöön? Viitattu 9.9.2019. Saatavissa: <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/emerituspiispa-kommentoi-kirkon-uutta-mantraa-mista-se-messu-putkahti-keskioon/>.

Thidevall, Sven

- 2000 Kampen om folkkyrkan. Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932. Stockholm: Verbum.
- 2005 Folkkyrkans tid. Församlingsinstruktionerna berättar. Järlåsa: Ordbruket.

Tiirola, Kari

- 2019 Kaikki syntyi unelmasta. Jaetut eväät -jumalanpalveluspäivien käsiohjelma. Tekijän hallussa.

Vikström, Björn

- 2008 Folkkyrka i en postmodern tid – tjänstproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap? Skrifter utgivna av Institutet för eku-
menik och socialetik vid Åbo Akademi nr 12.

Volf, Miroslav

- 1998 After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

World Council of Churches

- 2005 The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement. Faith and Order Paper 198. Geneva. Viitattu 12.9.2019. Saatavissa:
https://ecumenism.net/archive/wcc/2005_wcc_fo_nature_mission_church_en.pdf.